۵۲

۳

حاشیهٔ خلخالی بر حاشیهٔ ...

حاشیهٔ جلیلیه ... و ایضاً حاشیهٔ

و حاشیهٔ خفری

بر شرح حکمة العین

متن

بسم الله الرحمن الرحیم

کیف اقول هذا املاء و املاک ... تعالی

قد دخل فی نوبة تصرفی بالاشتراء فی دار

السلطنة اصفهان و ... فی

... [illegible]



فهرست حاشیهٔ خلخالی بر خفری حاشیهٔ خفری بر الهیات ...

حاشیهٔ خفری بر حکمة العین حاشیهٔ خفری بر رساله ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله الطاهرين وبعد
فهذه تعليقات كتبه العبد الغريق في بحر العصيان خليفه سلطان
غفر له الرحيم الرحمن على الحاشية المنسوبة الى العلامة الخفري
قدس الله تعالى سره على الهيات التجريد حين مطالعتها اكره
لنفسه ولمن اراد ان يتذكر ومنه الاستعانة والتوفيق وعليه
التكلان **قوله** واوثق لان صورة الطرق شبيهة تصوره الا ان
لانه بظاهره انتقال من الممكن الى الواجب او من المحدث الى القديم
بخلاف هذا الطريق فانه انتقال من الموجود الى الواجب وهو
بظاهره ايض ليس شبيه الا ان لان الموجود ليس معلولا للواجب
مطلقا بخلاف الممكن والحادث وان كان جميع هذه الطرق عند
التحقيق برهان لم لا ان كما نقل عن الشيخ قولنا ان الجسم مؤلف
وكل مؤلف فله مؤلف برهان لم فان المؤلف وان كان معلولا لكن
علة لكونه مؤلف فتأمل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود
علة لجميع الممكنات خارجة عنها غير ممكنة ولا يثبت بها وجود مخصوص
الذات المقدسة الالهية والشيخ قد صرح بان الاستدلال الوجود المعلول
على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة الى المعلول فيكون لميا لكن
ان يكون قول المص ره حيث قال في اثبات الصانع دون اثبات

او اثبات الواجب اشارة الى هذا فتدبر **قوله** كما هو طريقة الطبيعيين
اه قال العلامة الحلي ره في كتابه الموسوم بالاسرار الخفية وقد يستدل
الطبيعيون على اثبات الواجب تع بطريقة اخرى تختص بهم وهي انهم
يقولون ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء يستحيل
ان يحرك ذاته وليست مقصورة ولا متحركة بالطبع فهي اذن نفسانية
فلا بد لها من غاية وليست غايتها الشوق ولا القوى الجسمانية
فاذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن هي واجبة انتهى
ولا يخفى ضعفه من وجوه كثيرة **قوله** احدها ان الموجود اه لا يخفى
ان هذا التقرير لا يناسب لكلام المص لانه قدس سره اعتبر في الشق الثاني
السلب بخلاف هذا ولكن لا يناسب لتقرير الشارح لانه جعل التالي في
الشق الثاني المفهوم المردد بين ثلثة امور احدها المط بخلاف هذا
فانه جعل المط التالي فيه وجود الواجب وجعل استحالة الدور والتسلسل
دليلا عليه **قوله** ثانيها ان يقع اه لا يمكن حمل كلام المص على هذا التقرير
ايض لانه انما جعل التالي في الشق الاول امور ثلثة بطريق الترديد بين
احدها المط على ما حمل عليه الشارح او جعل التالي وجود الواجب وجعل
استحالة الدور والتسلسل دليلا عليه كما في التقرير الثالث فعلى التقرير
لم يبق لبطلان التالي اساسا فهذا التقرير **قوله** رابعها او
التسلسل وهو جعل التالي في الشق الثاني المفهوم المردد بين ثلثة امور

٣

انه لابد من تاويل في كلام الشارح حيث جعل الشق الثاني في الايجاب الحب
الظ لكنه في قوة السلب فمبنى هذا التاويل في التقرير الاول برفع الفرق
بينه وبين الثالث فتامل قوله يمتنع ان يصير الشيء الخ اي يمتنع
في نفس الامر في حال الوجود لان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه ولو بالغير
لم يوجد على ما تقرر في موضعه وليس المراد الموجودات بشرط الوجود حتى
يرد ان الممكنات ايضا بشرط الوجود كذلك قوله والا يلزم ان يكون
علة لنفسه ولعلله لان هذا الجزء لما كان ممكنا فله علة فعلته جزء من
الممكنات وهكذا فاذا كان جزء من الممكنات علة لمجموع الممكنات
بالذات وعلى الاطلاق كان علة لنفسه ولعلله ايضا قوله يكون له
علة بالذات وعلى الاطلاق اي لا يستند بشيء من الممكنات الا اليه
قوله مجرد الامكان اي مع قطع النظر عن الوجود ومع ملاحظته الا
فالامكان الوقوعي لا ينفك عنه الوجود في نفس الامر قوله والغرض
ان معنى الصحة هنا اي في عبارة الشارح في بيان مذهب المليين المخالف
للفلاسفة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالامكان بالنظر الى الذات
وهذا على النسخة الصحيحة التي لم يوجد لفظ الا قوله ليس الا الاصح
للفظ الا هنا على تاويل بعيد بان يقال هنا اشارة الى المقام لا الى عبارة
الشارح في بيان مذهب المليين فيكون الكلام في قوة الاعتراض على
بان الصحة المشهورة في هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات

وهذا الثاني يحتمل بعد مخالفته للشارح وفيه لا وجوب الا بالنفع في نفس الامر

حاشية سلطان ...

الذي قال به الحكيم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب المليين فاراد لفظ
الصحة في بيان مذهب المليين في تحرير محل النزاع غير مناسب بل
المناسب ما ذكرنا من عدم امتناع الانفكاك فتامل قوله فالنزاع بين
الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه اي ليس اثر النزاع الا
الحدوث والقدم لان اعتبار الايجاب بعينه قدم العالم واعتبار الاختيار
بعينه هو الحدوث لكن القدم والحدوث من صفات العالم والاختيار والا
والايجاب من صفات نسبته بل التحقيق ان امتناع انفكاك العالم عن ذاته
تعالى او امكان انفكاكه عنه معنى رابطي بين الفاعل الذي هو الله تعالى
وبين العالم الذي هو الفعل وهذا المعنى ان اعتبر من طرف الفاعل
وجعل صفة له تسمى بالايجاب والسلب الاختيار وان اعتبر من طرف
الفعل يسمى بالقدم والحدوث فهذا هو مراد المحشي فلا يرد عليه
ما اورد عليه من ان النزاع في الايجاب والاختيار غير النزاع في القدم
والحدوث فتامل قوله وواجب مع اعتبار الارادة اي
عدم التخلف عن مقتضى الارادة حتى لا ينافي عينية الارادة حدوث
الفعل كما هو راي المعتزلة خلافا للاشعرية فانهم يقولون الواجب
مع الارادة ايضا باعتبار ان تعلق الارادة غير واجب ولذلك خصص
الاتفاق بالحكماء والمعتزلة قوله فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور
هنا اه لا يخفى ان الاختيار بمعنى صحة صدور الفعل ولا صدوره بالنظر

الى فانه تعالى مع وجوب احد الطرفين باعتبار الارادة القديمة التي هي
علية الذات مما اتفق عليه المص والحكماء وهذا المعنى وان كان متفقا
بين الفريقين الا انه لا بد من دليل لاثباته وقد اثبت المص بقوله وحدوث
العالم بعد عدمه ينفي الايجاب فعرضه ان الحدوث الزماني للعالم
ينفي الايجاب الذي هو ضد الاختيار بالمعنى الذي ذكرناه اذ لو كان
احد الطرفين واجبا مع قطع النظر عن اعتبار ارادته القديمة فلا
اما ان يكون ذاته تعالى من حيث هو كافيا لحصول الفعل او لا بد من شيء
آخر لوجوب حصوله ولم يكن سوى ارادته تعالى كما هو المفروض لزم
قدم العالم على الشق الاول فكذا على الشق الثاني ايضا لو كان هذا الشرط
قديما اذ لم يتصور كونه حادثا والا لزم التسلسل والتخلف فظهر ان
الحدوث الزماني لا يجتمع مع الايجاب بالمعنى المذكور فاذا ثبت الحدوث
الزماني ثبت الاختيار بالمعنى المذكور والحكيم وان قال بهذا الاختيار
لكن يشكل عليه اثباته بهذا المسلك فانه لا يقول بالحدوث الزماني
فلا بد له من مسلك آخر فعلى هذا غرض المص بالذات اثبات الاختيار
بهذا المعنى لا المعنى الذي ذكره المحشي انه مخصوص بالمليين فهو عين
حدوث العالم او مستلزم له استلزاما بينا لا يحتاج الى البيان فلا فائدة
افادة شيء لا يعتد به بخلاف لزوم الاختيار بالمعنى الذي
ذكرناه للحدوث الزماني فانه يحتاج الى الدليل والبيان كما حررناه

ص ا

حاشیه سلطان ...

مع ان المص لم يتعرض في موضع آخر من هذا الكتاب لبيان انه وهو من المطلب الذي يتوقف عليه اثبات اكثر اصول الدين بخلاف الاختيار
بالمعنى الذي حققه المحشي فانه لا يتوقف عليه شيء من اصول الدين
وفقد انه لا يستلزم نقصا في شيء فان وقع اجماع عليه او كان ضروريا
من الدين فهذا هو الدليل عليه والا فليس علينا اثباته بالعرض وان
لم يكن نقصا بالذات ولا يخفى ان كلام المص على ما حملنا يلايم ما سيأتي
من قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين ويساير
اقواله فانك ستعرف انه لا يرتبط بالمعنى الذي حققه المحشي بل هو كلام مع
من نفى الاختيار بالمعنى الذي حققناه وسيأتي تفصيله فتامل
فانه بعد ملاحظة اطراف الكلام المص ههنا وفي رسالة العلم لا يبقى
لك ريب في ان هذا مراد المص نعم اتمام الدليل موقوف على الحدوث الزماني
على التقدير المذكور واثباته بالاجماع مشكل فان القدرة بالمعنى الذي
ذكرناه مما يتوقف على اثباتها النبوة فاثباتها بالحدوث الثابت
بالاجماع المتوقف على ثبوت النبوة دور وسيأتي هذا الكلام في
مبحث العلم في كلام الشارح ان شاء الله تعالى مع الكلام عليه مفصلا والحاصل ان
المص ههنا نفى الايجاب بمعنى لزوم احد طرفي الفعل بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن الارادة وقد اثبته بالحدوث الزماني والحكماء موافقون
له في المقصد دون الدليل وليس منظوره امكان انفكاك فانه عال

عن العالم في نفس الامر وان لزم بالعرض من الدليل ان اطلاق الاختيار
والقدرة على المعنى الذي ذكره غير واقع في كلامهم فظهر مما حررنا ان
تقرير الشارح اربط وانسب بمقصد المص مما ذكره المحشي وان تفسير القدرة
والاختيار بصحة الفعل والترك بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن
الارادة الا انه نسبه خلاف ذلك الى الحكماء ليس في موقعه فانهم قائلون
به كما عرفت اللهم الا ان يقال انه اطلع على خلاف شرذمة منهم
فيه اذ يوهم هذا المعنى اي اللزوم بالنظر الى الذات من اقوالهم
ان العالم لازم له تعالى او انه خير ووجود العالم خير فلا ينفك عنه
دائما او ليس كذلك بل مرادهم اللزوم بحسب نفس الامر فتدبر **قوله**
باستاع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا انما قال انفكاك
ذاته عن ايجاد العالم لا انفكاك ايجاد العالم عن ذاته مع ان السابق
الى الوهم ان حق العبارة هذا اشارة الى ان الايجاب والاختيار اعتبار
لهذا المعنى في طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك
عن الفعل فالايجاب كون الذات ذاتا كذا ينافي طرو الفعل فانه
العدم كما عرفت في الحاشية السابقة فلا تتوهم غفلة من اعترض
على هذه العبارة عن هذه النكتة **قوله** لزم ترجيح الفاعل بدون
المرجح ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث فيدل قول المتن
حيث قال في الاستدلال لزم التخلف عن الموجب التام قال

المعارض لزم الترجيح بلا مرجح وذلك صحيح عند المص دون الاشعرية
ولذلك امكن المعارضة مع المص لو استدل بهذا الدليل دون الاشعرية
قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام اه اي ان كان الفاعل موجبا تاما
او تخلف المعلول ان كان الفاعل مختارا وهذا اشارة الى ورود الاشكال
في الصورتين **قوله** غير تام عند المص حتى يصح اجراء الدليل من قبل المص
الزاما للحكماء دون المعارضة عليه **قوله** ثم يصح استعمال الاشعرية
له في ذلك الدليل حاصل كلامه ان الاشعرية قالوا ان الفاعل المختار
بارادته يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح حادث في اي
وقت شاء بخلاف الموجب فان الفاعل لو كان اثره حادثا لتوقف على
شرط حادث على مذهبهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام ولم
يجوزوا في فاعل الموجب الترجيح بلا مرجح حتى لا يتوقف على شرط
حادث فيمكن الاستدلال من قبلهم انه على تقدير الايجاب لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل ولم يعقل المعارضة معهم
بانه على تقدير عدم الايجاب ايضا لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث لانهم في صورة الاختيار جوزوا الترجيح بلا مرجح فهم يمنعون
على هذا التقدير القول بانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
بخلاف المص والمعتزلة فان القول بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث باطل عندهم سواء كان الفاعل موجبا

الذی حققه المحشی او مختار الکن فانهم قالوا الداعی الذی هو عین الذات
القدیم کاف فی تخصیص ایجاد الحادث بذلک الوقت ولا حاجة الی شرط
حادث فلا یمکنهم الاستدلال بانه علی تقدیر الایجاب لو کان العالم حادثا
لتوقف علی شرط حادث لکفایة الداعی القدیم علی مذهبهم فی تخصیص الایجاد
فلا یتوقف علی شرط حادث ولو استدل المص بهذا الاستدلال لامکن
المعارضة بانه لو لم یکن موجبا ایض وکان العالم حادثا لتوقف علی
شرط حادث بالالزام ولا یمکنه الفرق بین الایجاب والاختیار فی
ذلک لان الداعی ان کان کافیا فی تخصیص ایجاد الحادث فسواء کان
الفاعل موجبا او مختارا یمکن منع القول بان الشیء ان کان حادثا لتوقف
علی شرط حادث بل یکفی الداعی فی التخصیص ولا یستلزم فی صحة الایجاب
ثبوت التوقف علی شرط حادث حتی یمکن الاستدلال ولا یمکن المعارضة
بل کلما یکون الاثر حادثا یمکن القول بان مخصصه هو الداعی ولا یحتاج
الی شرط حادث سواء کان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما کان حدوث
الاثر مع الایجاب امرا لا یعقل فتوهم عدم جریان القول بان الداعی
فی صورة الایجاب مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف
علی شرط حادث انما قاله المستدل علی فرض الاجتماع الحدوث
مع الایجاب مع قطع النظر فی هذه المرتبة عن استحالة هذا بل فرض
وقوعهما وتکلم بانه ح یتوقف علی شرط حادث ولا شک انه علی

تقدیر

حاشیه سلطان برجوی

تقدیر الحدوث یمکن منع هذه المقدمة مستندا بالداعی والارتباط
لهذه المقدمة ح بالایجاب والاختیار الی شرط حادث فبطل الاستدلال
وان لم یکن الداعی کافیا فیحتاج فی الصورتین الی شرط حادث لبطلان
الترجیح بلا مرجح بزعم المص مطلقا فی المختار والموجب فیلزم الشیخ
فیلزم علی المص هربا عن الشیخ قبول الترجیح بلا مرجح وهو عنده باطل
مطلقا وهو لا یناسب مذهبه لانه قائل بالایجاب الخاص فیکون المعارضة
اتیة فالاستدلال المذکور فی الشرح لو تم لدل علی بطلان الاختیار
والایجاب الذی یقال به المص ایض هربا من الشیخ لا انه اخذ فی الاستدلال
انه علی تقدیر الایجاب لو کان حادثا لتوقف علی شرط حادث وهذا
لو کان صحیحا او الداعی لا یکون کافیا فی الایجاب بالمعنی المذکور لکان صحیحا
فی صورة الاختیار والایجاب الذی قال به المص فیلزم بطلانه لئلا
یلزم الشیخ والمص لما قال بالایجاب الخاص وبطلان الترجیح بلا مرجح
مطلقا فلا یناسب هذا الاستدلال مذهب المص فالمناسب لمذهبه
استدلال یوجب بطلان الایجاب بالمعنی المذکور دون الایجاب
مطلقا وهو ظ والاشعری لما قالوا ببطلان الایجاب مطلقا فکان
مناسبا لمذهبهم فاندفع الایرادات التی نشأت من عدم فهم المراد
قوله بدون الوجوب واللزوم ای بدون الوجوب واللزوم
فی الاختیار والارادة کما هو زعم المص والمعتزلة مع انه لابد من مرجح

مرجح

في العقل يوجب تعلق الارادة مثل كونه اصلح للتضرر فان الاصلح واجب
على الله تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة قالوا المختار
ترجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة وان كان بعد تعلق
الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة متفقون على وجوب
الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد
متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القايلين بالاولوية
الغير الذاتية فالوجوب واللزوم اللذين ينفيهما الاشاعرة وجوب
تعلق الارادة بسبب موجب له كالمصلحة مثلا لا وجوب الفعل بعد الارادة
فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل في وجوب الفعل آت بعينه في
تعلق الارادة **قوله** فالحق في الاستدلال اما مراته وهو ان تاثيره
تعالى في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة
قوله فانهم نفوا الايجاب مطلقا اما انهم وان قالوا بوجوب
الفعل لكن بالارادة والاختيار التي لا يجب تعلقه بسبب موجب
لذلك التعلق فلا ايجاب والمص قال بوجوب الفعل بمقتضى الارادة في
آن الحدوث لا دائما والحكيم قال به بعينه لكن دائما فتامل **قوله**
ولا خفاء في ان المص اختار المذهب الحق الحاصل ان المص لما قال ببطلان
الترجيح بدون المرجح الموجب لزمه القول بايجاب تام وهو الايجاب
بالغير فلم يصح عنه هذا الاستدلال لانه ادى نفي الايجاب مطلقا فيكون

مناسبا

مناسبا لمذهب من يقول بجواز الترجيح بلا مرجح ونفي الايجاب مطلقا
بل الاستدلال على مذهب المص هو ان الايجاب يستلزم القدم لكن التالي
بط فيكون مختارا **قوله** اي قدم الفعل المطلق اي القدم بالنوع
ولزومه للايجاب ظ والا يلزم التخلف مطلقا ولا ينفع التوقف
على شرط بل لا يعقل فيلغو مقدمات الشارح نعم يحتاج اليها في بيان
لزوم القدم بجميع الاجزاء بحسب الظن من النظر كما سياتي في قوله فان
قيل **قوله** ذلك التوقف الى قوله مستلزم له اقول قوله مستلزم
خبر لقوله ذلك التوقف وقوله للمحاكمة مع قوله وامكان استلزام الحكم
للمح مستند لقوله ممنوعا وحاصل الكلام ان ذلك التوقف مع كون
لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوعا بناء على ان الحدوث المذكور لما كان
محالا فجاز ان لا يتوقف الحادث بذلك الحدوث على شرط حادث
غايته انه يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا فساد فيه لامكان
استلزام المحال المحال الذي هو الحدوث المذكور للمحال الذي هو التخلف
فلا يستلزم التوقف **قوله** بط في نفسه لانه مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه بناء على ان الكلام في الحدوث بالنوع ثم لا يخفى
انه ان جعلنا الكلام اعتراضا على الدليل صار الجزء الثاني من الكلام
خارجا عن قانون المناظرة اذ التوقف المذكور بمنزلة التالي
في القياس الاستثنائي وابطاله بلزوم الشيء فالاوجه ان يجعل

الكلام تحقيقا للمقام بان يقال ذلك التوقف الذي هو التالي
وان كان لازما لمقدمة ممنوعا بناء على السند المذكور فكان
الدليل لا يتم من هذه الجهة عليلا لكن يكفي في نفسه من جهة لزوم
التسلسل فهو بحث على الدليل من جهة وتقوية له من جهة اخرى
وان كان سوق العبارة بخلاف ذلك فتامل وفيه كلام آخر سيجيئ
قوله لكان آه هذا الحدوث اي الحدوث النوعي مستلزم لتقدم
الشيئ على نفسه ببيان لسند امر تقدم الشيئ ان الحادث هو اول الحوادث
فالشرط الحادث اما ان يكون عينه او متاخرا عنه وهذا على تقدير
الحدوث بالنوع ظاهر جدا قوله وايضا التخلف عن الموجب التام
آه قد يقال انه خارج عن قانون المناظرة اذ بمجرد قبول الحالية المقدم
في دليل التخلف يتم دليل المستدل فهذا البحث لا يضر بالمستدل
اذ كلامه على تقدير امكان المقدم شرائط او استلزامها او هذا
ايضا يرد على المنع والسند المذكور سابقا في حاشية التوقف
قوله لا يلزم حدوث مطلق الاثر الموجب بالمعنى المذكور اي يكفي
في بيان استحالة الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور لزوم
التخلف وهو ظاهر فلا حاجة في تتميم الدليل الى اعتبار توقفه
على شرط حادث واستلزام التسلسل حتى يثبت به المطلوب قوله
يلزم قدم الفعل المطلق آه لانه على هذا التقدير شيئ من اجزاء الزمان

او الاستمرار الموهوم قبل الزمان من شرط ما وهو ايضا من جملة
الافعال فيلزم قدم الفعل المطلق مع حدوثه وهو غريب قوله
وذلك كاف اي كاف في بيان استلزام الايجاب للقدم في الجملة او
بالنوع وهو الذي عبر عنه بقدم الفعل المطلق اذ لو لم يكن قديما لزم
لزم التخلف قطعا وان لم يستلزم بدون ضم مقدمات التسلسل قدم جميع
اجزاء العالم فلا حاجة الى كلام التوقف حينئذ للزوم القدم في الجملة و
مظنته سؤال فيرد فلذا ذكره واجاب عنه قوله متعاقبة بطريق الاضافة
المراد بالتوقف اعم من ان يكون الشرط السابق العدم ثم حدث الشرط
اللاحق وهكذا او كان شرط السابق باقيا مع اللاحق مع المقدم على
والتاخر في الحدوث سبيل التناسق تعاقب الشرط حقيقة على التالي
ومجازا على الاول لانها معدات حقيقة ولا يخفى انه على هذين الشقين
يلزم قدم الفعل المطلق من حدوثه وهو الذي قال في الحاشية
وعلى هذا الحصر صورة اجتماع الشروط في حدوث الشروط معا
بان لا يكون لها تقدم وتاخر في الحدوث ولا يخفى انه على هذا التقدير
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة سواء كانت الشروط مجتمعة في
الازل او في لا يزال الا ان في الصورة الثانية يلزم تخلف الشروط
عن علة تامة ثم لا يخفى ان صورة اجتماع الشروط في الازل خارج المفروض
اذ الكلام في الصورة الشروط الحادثة مع حدوث العالم فتامل قوله

حاشيه سلطان [illegible]

8

يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء اذ على التقديرين لا يمكن
ان يق لو كان حادثا بالشخص اى بالجزء لزم التخلف لاحتمال توقفه
على شرط حادث فلا يلزم التخلف فلا بد فى اثبات المطرح من اعتبار
التوقف ولهذا قال الشارح لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا
يلزم التخلف عن الموجب وابطل التوقف بلزوم التسلسل نعم لو كان الاثر
حادثا بالنوع والمؤثر موجب لزم التخلف مطلقا **قوله** او القدم
بجميع الاجزاء فيكون نقيضه الحدوث فى الجملة ولو بجزء ولا يلزم منه
التخلف صريحا بخلاف الحدوث من جميع الوجوه **قوله** اذ قد سبق
استحالة قدم العالم حاصله انه اذا ثبت ان الايجاب يستلزم قدما
ولو كان قدما بالنوع وثبت فيما سبق استحالة القدم باى وجه كان
ثبت استحالة الايجاب فلا حاجة لنا فى بيان استحالته الى اثبات
استلزامه لقدم العالم بالشخص او بالجزء فيما هو هذا الاستلزام مستدرك
قوله وكان المراد بالقوة شركة فى اخراج الشىء من القوة الى الفعل
هذا على تقدير الثانى اعنى ايضا الدليل العقلى قائم **قوله** وهذا من
ادلتنا فى كون حركات العباد صادرة عنها لانها ليست من الجواهر والا
الاعراض المفارقة لذات الموجد بل قائمة بذات الموجد على راى
المعتزلة **قوله** المناسب ان يق الامكان اه لا يخفى ان هذا الامكان
مما قال به الحكيم ايضا وليس هو الاختيار بالمعنى الذى ذكره الم

[illegible]

انه قد

انه قد به المليون لما عرفت سابقا بل على ما ذكره هو وقوع انفكاكا
العالم عن الله تعالى بحسب نفس الامر المستلزم لحدوث العالم حدوثا
زمانيا فالظاهر ان قول الشارح فانا ندعى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر
اه على ما هو المتبادر منه ندعى ان معنى الاختيار هذا المعنى غير
مناسب لمذهب المليين لما حققه المحشى وتفصيل الكلام ان هذا
الدليل على ما قرره الشارح ليس نافيا للاختيار بالمعنى الذى حققه
المحشى انه مختار المص فان الدليل المذكور انما يقتضى كون التاثير
بطريق الوجوب حيث جاز استجماع الشرائط وهذا ليس موضع
الخلاف بين المص والحكماء بل متفق عليه بين الفريقين نعم لو
دل دليل على دوام وجوب التاثير وازليته لكان منافيا للاختيار
الذى نزع المص ومقابلا لمذهبه وهذا الدليل لا يدل عليه كما لا يخفى
بل يدل على ابطال الاشعرية بحسب الظ ولا يلائم الجواب المذكور
لمذهبهم فانهم ينفون وجوب التاثير مطلقا فالظ ان قول المص
هذا اشارة الى رد توهم الجزء باعتبار الوجوب المذكور فوق
انه لا يثبت فى الامكان بالنظر الى الذات وهو كاف فى رفع الجزء
قوله مع [illegible] زيادة تحقيق فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق سابق
اه التحقيق ان التخلف الممتنع هو التخلف عن مقتضى العلة واللازم
مما ذهب اليه اهل الاختيار عن تحقق العلة التامة فى الازل بدون

كلا هاهنا غير مناسب لمحل الخلاف بين المص والحكما على ما قرره المحـ
والعجب غفلة المحـ عنه فتامل والحق ان كلام الشارح ليس اشارة الى جواب
هذا الاستدلال الصـ ولعله اشارة الى ما ذكره المحـ في الحاشية الآتية قوله
يعني يختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في
ثاني الحال لا يخفى انه يمكن حمل كلام الشـ على المحلين الاول الثاني يعني
بالقادر ان يتمكن من الفعل والترك في زمان واحد بل يكفي التمكن
من الترك في زمان والتمكن من الفعل في زمان آخر وان لم يتمكن
في كل زمان على الطرف الآخر وهذا هو الذي حمل السيد المحشي
كلام الشـ عليه وهذا وان لم يرد عليه ما اورده المحشي الا انه ظاهر
الفساد اذ لا شك ان القدرة انما يعتبر بالنسبة الى الزمان الواحد
وان الفاعل على ما ذكره مضطر في كل واحد من الزمانين مع انه لا
دخل حينئذ لاختيار شق العدم بل لا التنقيض على السواء في هذا
ولظهور فساده اعرض عنه المحشي والشـ ما حمل عليه المحـ وهو انه
يختار ان القدرة في حال العدم ولكن معناه التمكن على الفعل
والترك بالنسبة الى زمان واحد وهو ثاني الحال فاورد انا ننقل
الكلام الى ثاني الحال فظهر ان كلام المص على التقدير بن لا يناسب
لدفع هذه الشبهة قوله اي القدرة الحادثة اي قدرة العبد
فانه لا خلاف ان قدرته تعالى قبل الفعل وتعلقاته حادثة

٦

معلوله هو التخلف عن ذات العلة وهو مستحيل اتفاقا والدليل انما يفيد الازلي
دون الحدوث كما لا يخفى على المتامل قوله جائز عند الحكما تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض وتقدم دورة من الحركة على دورة اخرى
متصلة بها فان الحكما يجعلون الحركة والزمان كما ذكرنا جزءا من العلة
التامة قالوا انها معدات قوله فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب الحكـ
ستعرف ان كلام الشـ لا يدل على ما فهمه المحـ فانتظر وعلى تقدير تسليم
انه يدل على فهم الزيادة فلا يدل على انه اعتقد حدوث الارادة عند
المص فتسامحه في العبارة المشعرة بالحدوث لا يلزم البتة والحق
ان الشـ بريء مما نسب اليه هنا كما سنبين ان شاء الله تعالى قوله
والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير حتى يصير غير القول بالوجوب
بسبب العلم بالاصلح فانه وجوب بالغير قطعا ان قلنا ان الاصلح
واجب ويظهر من هذا الكلام انه جعل مرادهم الامتناع بالذات
في غير ذلك الوقت وهو بعيد فتامل قوله يمكن الجواب بان وجوب
وجود الاثر اه لا يخفى ان هذا الاستدلال ايضا لا يناسب ما ذهب اليه
الحكما من معنى الايجاب الذي خالفه المص بزعم المحـ اعني الوجوب
الدائمي ولا يقتضيه فانه لا ارتباط بدوام الوجوب وعدمه بل
انما هو شبهة في نفي الاختيار المقابل لمعنى الجبر الذي لا يقول
به الحكيم ايضا وجوابه ما ذكره المحشي فظهر ان الجواب المذكور والسؤال

مع الفعل بزعم انه الاشعری والا لزم قدم العالم او حدوث قدرته تعالی
کما یظهر من کلام الشارح فی الکیفیات النفسانیة سابقاً واذا عرفت انه
لا خلاف فی قدرته تعالی عرفت ان حمل کلام المص علی هذه المسئلة فی
هذا البحث رداً علی الاشعریة کما حمله المحشی غیر مناسب مع تکرار
ذکره سابقاً فتامل **قوله** بان تکلیف الکافر فی الحال بایقاع الایمان
فی ثانی الحال اقول هذا الزام ان محل التکلیف لیس ثابتاً قبل الفعل و
هو حال الکفر ولا شک فی بطلانه اذ ظاهر ان الکافر فی کل آن مخاطب بالاسلام
بدلا عن کفره فی هذا الآن ویاثم بتاخیره الی الآن الاخر ولا یخفی انه
لو رد الجواب المذکور بهذا الرد لتم الرد ثم اقول یمکن الجواب عن الدلیل
بوجه آخر من قبل الوجه الاشعری بان التکلیف بغیر المقدور بالفعل
مع کونه مقدوراً لا فساد فیه ولا شک انه فی حال العدم یمکن کونه
مقدوراً بان یجعله موجوداً بدل کونه معدوما وهذا الامکان کاف
فی عدم کونه تکلیفاً بما لا یطاق والحاصل انه للاشعری ان یقول
انه لا نم ان التکلیف یقتضی فعلیة القدرة بل یکفی امکانه وهی
ممکنة فی حال العدم وان لم یتمکن بشرط العدم وهذا قریب
مما ذکره بقوله ویمکن دفع هذا الایراد فافهم **قوله** واورد علیه
بانه ان استمر الکفر فی ثانی الحال ایضا فحاصله انه لزم امتناع اجتماع
القدرة والتکلیف لان قبل الفعل لا قدرة ومع الفعل لا تکلیف

وان کانت القدرة ثابتة واجاب اولا بالتزام عدم اجتماعهما
وانه غیر قبیح فیمکن ان یکون التکلیف قبل الفعل والقدرة مع الفعل ولا یستدعی
التکلیف ازید من هذا وثانیا بمنع ان التکلیف مع الفعل اذ ذلک
لیس بتحصیل الحاصل المحال **قوله** ویمکن دفع هذا الایراد لا یخفی ان هذا
دفع للایراد بتغییر الجواب المذکور اولا اذ لا اختصاص لهذا الکلام
بالزمان الثانی ولا احتیاج علی هذا الی التزام ان التکلیف بایقاع الایمان
فی ثانی الحال علی ما هو مناط الجواب المذکور اولا فتامل **قوله**
لم یتحقق الا مع الفعل ولذا قال الاشعری انها لا تتعلق الا بالطرف الواحد
وان القدرة المتعلقة بکل طرف مغایر للقدرة المتعلقة بالطرف
الآخر والا لزم وقوع الطرفین فافهم ولکن هو لا یرتضی هذا الرأی منافی
للقول بان القادر من یصح الفعل والترک منه فی آن واحد بدلا اذ فی
حال حصول احد الطرفین وتعلق القدرة المنسوب الیه به یمکن
حصول الطرف الآخر وتعلق القدرة المنسوب الیه به بدلا عن ذلک
الطرف وذلک کاف **قوله** فهذا رد الاشعریة فی قولهم آه لا یخفی
ان الاشعریة لا یقولون به فی قدرة الله تعالی بل القدرة الحادثة
من العبد فالرد علیهم فی مبحث قدرة الله تعالی غیر مناسب فالانسب
ان یجعل تحقیقا للقدرة بانها قبل الفعل متحققة فتامل
قوله قد اشار الی ان لیس شرط کون انتفاء الفعل الممتنع

فی العبارة ان یقال لیس شرط کون الترک متعلق القدرة کون الترک
فعل الضد فان انتفاء الفعل یصح کونه متعلقا للقدرة فان الانتفاء
لا یقع فی ان الانتفاء کیف حال بل انما یقع فی تعلق القدرة بالترک
والعدم وبذکر الانتفاء رفع الاشتباه **قوله** فان انتفاء
الفعل یصح ان یکون متعلق القدرة لا یخفی ان هذه الشبهة لا خصوصیة
لها بالقدرة والاختیار المستلزم لحدوث العالم التی قال
به الملیون علی ما قرره المحشی بل لا خصوصیة لها بقدرة الله تعالی
وانما هی شبهة لنفی القدرة مطلقا بحیث لو تمت لدلت علی نفی
القدرة التی قال بها الحکماء ایضا ای صحة الفعل والترک بالنظر الی الذات
فانه یجری فیها ان العدم نفی محض فلا یصح کونه متعلقا للقدرة
وایضا الجواهر الحادثة بقدرة الله تعالی عدمها ازلی بزعم
الحکماء ایضا فیلزم ان لا یکون مقدورا لله تعالی بالنظر الی ذاته تعالی
بالمعنی الذی قال به الحکماء ایضا وهذا الاخیر مبنی علی انضباط
قول المستدل من انه لا شیء من الازلی باثر للقادر علی اثر
لو کان اثرا لهما لزم تحصیل الحاصل اذ کل ما هو ازلی حاصل
حاصل قبل تاثیر القدرة علی ما حققه المحشی فاجاب عنه بان تاثیرها
هو الاستمرار واما اذا کان مناطه علی ما هو المشهور بین المتکلمین
من ان اثر القدرة یجب ان یکون حادثا فهو الزامی علی

المتکلمین فلا یرد نقضا علی الحکیم فتامل والحاصل ان هذه الشبهة
لو تمت لدلت علی نفی القدرة بکلا المعنیین وبالنسبة الی ای قادر
اخذ فتامل **قوله** اشارة الی رد الدلیلین آه ای الدلیلین علی ان
العدم لیس مقدورا اما بالنسبة الی الدلیل الاول فبطریق الاشارة
والایماء واما بالنسبة الی الدلیل الثانی فبطریق التصریح والغرض
الاصلی من هذه الحاشیة تصحیح الاول فانه بعید عن عبارة المص
فتامل **قال** المص نور الله مرقده وعمومیة العلة تستلزم عموم
الصفة اقول القدرة قد تطلق علی قوة یتمکن بها المؤثر من التاثیر
فی الآثار مع القصد والشعور فان ضم الیها الارادة اثر والا فلا ولا خلاف
بین العقلاء من الحکیم وغیره فی ثبوت القدرة بهذا المعنی فی الجملة
للواجب الوجود تعالی وهو لا ینافی الایجاب والاختیار بل یجمع معهما
فان کان الغرض من هذه المسئلة بیان عموم هذا المعنی للواجب الوجود
بالنسبة الی کل الممکنات الذاتیة فهو مقصد عظیم لا یتم بالدلیل
الذی قرره الشارح من ان الامکان علة المقدوریة والامکان عام فالمقدوریة
عامة لظهور ضعفه لا لما اورده الشارح لما ستعرف بل لانه یرد علیه
ان لا خصوصیة لهذا الدلیل بعموم قدرة الله تعالی بل لو تم
لدل علی عمومیة قدرة کل احد اذا لامکان الذاتی یکون نسبته علی السواء
الی کل الفاعلین فلو کان کافیا لکان کافیا بالنسبة الی کل احد ولیس

فى الدليل اما يفيد خصوصية العموم بالواجب والتحقيق ان المقدورية
التى هى معنى مضايف للقادرية امر بين الفاعل والمفعول وكما انه لا بد
لحصولها من عدم اباء المعلوم عن الوجود ورفع المانع من قبله عن
تعلق القدرة كذلك لا بد لها من طرف الفاعل من شيئين احدهما قوة
يتمكن بها من التاثير والايجاد كل ممكن يمكن صدوره عن كل احد وهذا
مشترك بين الموجب والمختار والثانى كون هذا الصدور ليس لانه لابد
يكون لزومه بسبب الارادة والامكان وان كان مصححا للمعنى الاول
لكن نسبته مساوية الى كل الفاعلين فلا يكفى مجرد المصحح بل لو حصل
الامر المذكور ان حصلت المقدورية والقادرية والا فلا فربما
كانت تلك القوة حاصلة بالنسبة الى بعض الممكنات دون بعض كما
ترى من انفسنا بالنسبة الى بعض الافعال دون بعضها مع تساوى
الكل فى المصحح الذى هو الامكان الذاتى فلا يستلزم الامكان فى
المعلوم حصول القوة المذكورة فى الفاعل الذى ذكرنا انه مشترك بين
الموجب والمختار واعتراض الشارح بعد تسليم ما معناه باعتبار الشئ
الثانى ودفعه ما ذكره المحشى من تعميم المقدورية بالنسبة الى
الواجب من انه بلا واسطة او بواسطة وان الامكان علة الاحتياج
الى تاثير الواجب لا يكون بالايجاب ثم لا يخفى ان جميع ما ذكرنا يتوجه
ايضا على الدليل المشهور الذى سينقله الشارح فتدبر ولعتبر وفى تطبيق

القدرة

القدرة على المعنى الاخص الذى قال به المليون على ما حققه المحشى
ولا شك فى انه لو قصد تعميمها بالنسبة الى كل الممكنات الذاتية
وايضا يرد على الدليلين المذكورين مع ما ذكرناه ما اورده الشارح ولكن
خص المحشى بالنسبة الى ما هو مقدور العبد وعمم من ان يكون بواسطة
او بلا واسطة وح وان تم الكلام لكن الظاهر ان الغرض هو التعميم بالنسبة
الى كل الممكنات الذاتية بلا واسطة ثم اقول لعل حذفنا المسئلة عما هو
المشهور يمكن حملها على ان المراد بالقلة دليل اختيار الواجب وهو الحدوث
فالمراد به لما كان الحدوث عاما بالنسبة الى كل افعاله يكون اختياره
تعالى عاما بالنسبة الى كل افعاله والحاصل انه لا يكون الغرض تعميم
القدرة المشهورة بالنسبة الى كل الممكنات بل يكون الغرض ان
صدور كل افعاله تعالى انما هو بالاختيار ولا ايجاب بالنسبة الى البعض
ولا شك فى صحة هذا الكلام وان كان قليل الجدوى بالنسبة الى
المسئلة المشهورة كما ان ما حمله المحشى ايضا كذلك فتامل ثم لا يخفى ان
ما ذكرناه بناء على المحقق المحشى من معنى الاختيار واما على ما حققناه
فالمسئلة هى الاولى كما هو المشهور **قوله** اذ الشئ الذى لم يتصف
بامكان الصدور عن العبد لا يخفى ان المقصود بان الامكان المذكور
علة مستقلة للمقدورية حتى يلزم من عمومه عموم الصفة اى
القدرة ولا يخفى ان قوله اذ لم يتصف به لم يتصف ناقص عن هذا

كون صح

البيان اذ استلزام العدم للعدم حاصل في العلل الناقصة ايضا
بالنسبة الى المعلول فتسامح واكتفى ببعض الكلام لظهور الباقي فالكلام
في قوة انه اذا لم يتصف به لم يتصف بها واذا اتصف به اتصف بها
فكانت علة مستقلة **قوله** واما قدرته على الاطلاق سواء كان
مقرونا بجميع شرائط التأثير اولا **قوله** بجميع ما هو ممكن سواء كان
موافقا للنظام الاعلى اولا **قوله** الامكان علة الحاجة الى المؤثر
اي المؤثر الواجب الوجود وان كان بالواسطة فتأمل **قوله** والتأثير
لا امكان اي تأثير المؤثر الذي هو واجب الوجود بلا واسطة
بينه وبين الاثر او بواسطة لا امكان له في صورة الايجاب لما
بينا ان تأثيره تعالى ليس بالايجاب **قوله** علة للحاجة الى المؤثر
القادر اي المؤثر الذي دل الدليل على انه قادر قال الشارح هذا انما
على ما ذهب اليه اهل الحق من ان العدم ليس بشيء وانما هو نفي محض
اقول لو صح هذا البناء والمبنى لزم انه لا يتصور اختلاف نسبة الارادة
وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الايجاد بان يوجد
بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا
وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما كما عرفت سابقا **قوله**
لا فرق بين المذهبين في ورود المنع اه اقول ولو كان بناء
الدليل على عدم تمايز المعدومات بناء على انه نفي محض كما هو ظاهر

كلام مذهب

كلام مذهب الشيخ بل مرجحه يكون بين المذهبين فرق قطعا في ورود المنع
اذ لا يتجه على هذا المذهب للقوابل كون بعض مقدورا دون بعض
بل لا يتصور حديث البعض والكل اذ لا تمايز اصلا وكان المحشي اعرض عن
هذا البناء لظهور ضعف المبنى بناء على الوجود الذهني وجعل المبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار
العلم بالنفع وغيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين
في ورود المنع لجواز اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة
اخرى فدفع عنهم بما ذكره عن المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة
باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الارادة والعلم بالاصلح و
حينئذ يصح عموم القدرة على المذهبين ولا ينافيه مذهب المعتزلة وهذا
هو الذي يكون المحشي بصدد تصحيحه كما ستعرف **قوله**
على قاعدتهم لا يلزم الا جواز اه لا يخفى ان مراد الشارح انه على
الاعتزال الاحوال يقولون لكن لا انه يلزم على قاعدة المعتزلة هذا
والمعتزلة قائلون به فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة
به ولا عدم اللزوم من قولهم اذ لا يكفي للمانع عدم منافاته قولهم
لينفعه وان لم يستلزمه نعم لو استدل الخصم المعتزلة او الحكيم لنفع
هذا الكلام فتدبر اللهم الا ان يقال غرض المحشي ليس دفع الاعتراض
للمنع فانه مدفوع مما سبق من تخصيص الكلام بما هو مقدور الغير

بالغرض فقع ما يوهم قاعدة الاعتزال والحكمة منافى لعموم القدرة
قوله هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن آه الكلام فيه
كالكلام فى الحاشية السابقة على قاعدة الاعتزال قوله يمكن
الزام المصنف بان لله تعالى مبدأ الاشياء جزئيتها الخ لا يخفى
ان هذا الجواب وان كان دافعا للشبهة الثنوية فى بيان
الاثنينية الثالثية من توهم وقوع الشر فى العالم بان ما وقع
ليس شرا لكن لا يحسم مادة شبهة عدم عموم القدرة المستند
المستنبطة من الشبهة المذكورة بان يقال لما كان لله
خير المحض فلا يكون قادرا على الشر المحض والغالب
والمساوى والجواب بانه ليس واقعا الا يرتبط
بهذا الكلام اذ مدار هذه الشبهة على انه لا يمكن صدورها
عنه تعالى فعدم الوقوع لا ينفع فى دفعه والظاهر ان الغرض
المعلم الثانى الخ فع توهم الناشئة من توهم وقوع احد الاقسام
الثلاثة المذكورة من الشر لا دفع هذا الاشتباه والمحشى ايضا
غرضه نقل الجواب الخ فى حسم مادة هذه الشبهة ايضا
بضم ما ذكره المحشى سابقا من تفصيل القدرة اى القدرة المستجمع
لشرائط التاثير وغيرها قوله يدل على علمه بذاته آه اما علمه
بذاته لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذى يعلمه والعالم

فالمقصود ... لان العلم بالعلم ... [illegible]

بجب

يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته قوله
فانه لا يظهر الا لاهل التاله والذوق اشارة الى صعوبة تمام هذا الدليل
بطريق اهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل
التاله والذوق والحال كما ذكره اللهم ارزقنا وقيل انه
اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود
بالذات اذ جعل مناط التجرد المقتضى للعلم كونه محض الوجود الحقيقى
المنزه ولا شك فى انحصاره فى الواجب تعالى وقيل انه اشارة
الى انه يعرض ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى والى
هذه المقالة نظيره عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته
فاذا ظهر ذاته على انه ظهر الكل على ذاته قوله باحد من الوجهين
المذكورين آه بان يثبت اولا علمه تعالى بذاته ثم بواسطته بالاشياء
او يثبت اولا علمه مطلقا ثم يثبت منه علمه بجميع الاشياء قوله
الخ واما الذى لم يورده المصنف فاعلم ان القصد والاختيار
هو المعنى المتعارف المستلزم للعلم فلا بد من اثباته ولم يثبت
قبل وان ارادوا بهما القادرية المستلزمة لحدوث العالم على ما حققه
المحشى من انه مخصوص بالمليين وهو امكان انفكاك العالم عنه تعالى
فلا بد من بيان الكبرى اعنى قوله ولا يتصور ذلك بدون العلم بالمقصود
فاقول الحق هو الدليل وتكرر حدوث العالم لا يتصور بدونه انما

على طريقة المعتزلة بانه بدون العلم والارادة لو كان حادثا
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح للحدوث عندهم هو الداعي اي
العلم بالنفع واذ لا شعور ولا قصد فلا مرجح واما على طريقة الاشاعرة
بان المصحح للحدوث عندهم هو تعلق الارادة في آن الحدوث
واذ لا شعور ولا قصد فلا ارادة فلا يصح على الطريقين حدوث
العالم بدون القصد والعلم لكن يرد ح ان العمدة في اثبات
حدوث العالم اجماع المليين وحجيته موقوف على اثبات النبوة
المتوقفة على علمه تع فلو اثبت علمه بالحدوث لزم الدور قطعا
قوله ظننا منهم ان هذا هو العلم اي بعض من نفوا العلم انما
نفوا العلم التفصيلي قبل الايجاد وان نفوا بحسب اللفظ العلم المطلق
قبل الايجاد لظنهم ان العلم منحصر فيه في العلم التفصيلي قوله
كما ذهب اليه الشافعي حيث جوز ان يكون النظام على وجه اكمل
من الواقع اثباته على عموم علمه تع بل علمه بالمعجزة الجزئية المختصر
ولا يتوقف اثبات العلم بها على عموم العلم بل العلم يمكن اثباتها
خاصة باحكامها واتقانها مثلا قوله فيكون الالتفات عما
في بعض النسخ بها بضمير المؤنث والظ انه راجع الى صفة العلم وامر
تعدية الالتفات بالى لا بالباس او في بعض النسخ عما بضمير التثنية
ويمكن ان يكون راجعا الى العلم والقدرة بان يجعل الجمع عاما

لهما كما يفهم من بعض عباراته في هذه الحاشية قوله وجود المحسوس
والمعقول اي وجود المحسوس من حيث هو محسوس وكذا المعقول
من حيث هو معقول قوله وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته
ومعقوليته اقول ان اراد ان المعقولية والمحسوسية حقيقتهما نفس
الوجود للغير باي نحو كان وكذا العكس المذكور اي قوله وكان وجوده
بغيره نفس محسوسيته ومعقوليته اي اي وجود كان هو المعقولية
والمحسوسية فلا نم ذلك بل الظ خلافه وان اراد ان المحسوسية
والمعقولية يصدق عليهما ايضا الوجود للغير وان نوعين
من الوجود للغير هما المعقولية والمحسوسية فلا يثبت به المط
اي ان ما قام بغيره باي نحو كان معلوما للغير وما قام بنفسه معقولا لنفسه
اذ يمكن منع ان هذا من النوع وان اراد ان الوجود للمدرك من حيث
انه يدرك نفس المعقولية وكذا العكس فلا شك في صحته الا انه لا ينفع
في شيء اذ اثبات ان ما قام بذاته علم بذاته بهذه المقدمة مصادرة
اذ قبل اثبات انه عالم كيف يستلزم انه مدرك والجملة الخطابية
لا ينفع في المطالب العلمية المطلوبة فيها اليقين فتامل قوله
لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره اي كل ما يكون في الوجود محتاجا
الى الغير ثابتا له وهو المقارن للمادة او ما يكون حالا في غيره
وان كان مجردا كالصورة العقلية الكلية قوله وليس للهيولى

ظ كانا

في

طما

١٦

وجود بالفعل لا يخفى انه ليس معنى كون المادة بالقوة الا انه بحسب
ذاته لم يكن صيرورته بالفعل لا انه ليس موجودا في نفس الامر ولم
يصر بالفعل في نفس الامر كما يقال ان الممكن في حد ذاته ليس بموجود
بل عدم محض ليس معناه انه ليس بموجود في نفس الامر ولم يتصف
بالوجود بالفعل فان خلافه ظ بل المراد انه ليس الوجود مقتضى ذاته
واذا كان موجودا في نفس الامر وان لم يكن حصول هذا المعنى من
ذاته فلا تم انه لا يمكن ظهورها وانكشافها فتامل قوله فالموجود
بالفعل الذي هو موجود لنفسه اى الموجود بالفعل الذي هو
متصف بهذا الوصف ايض وهو انه عرض قائم بالعرض ان لنفسه لا
كل موجود بالفعل لكن حتى يرد النقض بالصورة الجسمية ولا كل
ما هو موجود لذاته ظ لنفسه حتى يلزم النقض بالهيولى قوله
وبيان ذلك تتمة لقول بهمنيار فقوله وقد عرفت اى في عبارته
السابقة في كتابه اى بهمنيار ولم ينقل تلك العبارة في هذه الحاشية
قوله ليس ينعكس الموجبة الكلية موجبة كلية حتى لا يحتاج
المقدمة الثانية الى الدليل بل لا بد من دليل لاثباتها ودليلها
لكن آه قوله في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى مجرد يجردها
فيه انه يحتمل ان يحتاج الى تغير آخر ولا يكفي مجرد تجريدها فان زيد
عن حاصل ان لخ قوله كالحاصل قد يشوه الشق الثاني فالمختار

دردمهر که هست مهیای جنگ ماست بر روی ما کسی که ایستاده رنگ ماست

الشق الثاني ولا يتم المط قوله فهو اذن معقول بالفعل كان المجردة
القائمة بذاته فانها معقولات فالقلب الذواتها واما الصور
العقلية المجردة فظ انه لا يتم هذا الكلام فيها قوله فهو عاقل
لذاته لانه مجرد بالفعل فهو عالم بذاته لانه لولم يكن عالما لتعلق
المادة اذ هو المانع عن الحضور عند ذاته الذي هو العلم فيلزم
ايض ان لا يكون معقولا ايض بالفعل بل بالقوة وقد فرضناه
بالفعل هف ولا يخفى ما في هذا الكلام فانه خارج عن الطور
المتعارف في الاستدلال قوله وغفل عن اندفاع النظر
اذ اخذ الشارح في الحد احدى الطرفين عالما والآخر
معلوما ولا شك انه في صورة حضور المعلوم عند العالم بوصفهما
كان العلم حاصلا قطعا فلا يمكن منع حصول العلم في هذه
الصورة وهو ظ لكن يرد على هذا منع آخر لا يرد على الواقف
وهو ان دعوى حصول هذا المعنى في ذاته بالنسبة الى ذاته
في مقام اثبات علمه بذاته مصادرة وقد اشار بذلك
في الحاشية التي بعد الحاشية الآتية فتدبر فيه و الظاهر ان
الشارح ما قصد في الحد اعتبار وصف العالمية والمعلومية بل
قصد حضور شيء عند شيء والا لكان الحد دوريا فتامل
قوله اذ المقصد بكل منهما حاصل وهو حصول العلم في صورة

(٧)

الحضور نعم لو كان المقصود بيان حقيقة العلم لا ثبوته يكون لهذا المنع فائدة واذ ليس فليس **قوله** من حيث اعتبار وصف العالمية والمعلومية في الحد وقد عرفت فساده **قوله** الشارح واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام آه اقول اما مر في كلام الشارح وحسبه تحقيق في هذه المقدمة ان العلم بوجود العلة يستلزم العلم بوجود معلولها المخصوص بخلاف العكس وابطل المعاني الاخر ولا يخفى ان ما حققه لا يرتبط بهذا المقام ولا ينفع فان الكلام في علم الواجب تعالى بحقايق الاشياء لا بكونها موجودة والحق ان مرادهم بقولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما يفهم من موارد استعمالاتهم ان تعقل العلة بتمام ماهيتها يستلزم تعقل الوازمها والمعلول من جملة لوازمها فيستلزم تعقله كما يظهر من كلام الشيخ في الشفا وغيره وهذا هو مرادهم فان تم تم المقصود والا فلا **قوله** الحكم بان العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي لا من حيث ان الفاعل الذي هو صاحب الشعور في نفسه له شعور بما صدر عنه البتة بديهية والحاصل ان ما ثبت انه تعالى فاعل جميع الموجودات وانه عالم بذاته يمكن اثبات علمه بجميع الموجودات بطريقين الاول بدعوى ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول بان يقال علمه بذاته علة لجميع الموجودات يستلزم العلم بالمعلولات

الذي هو

حاشية سلطان ...

الذي هو الموجودات وهذا هو التقرير الذي ذكره الشارح وهذا التقرير لا خصوصية له بعلم الفاعل نفسه بنفسه وغيره بل على تقدير صحة المقدمة المذكورة لو كان العالم به غيره ايضا لزم علم هذا الغير بجميع الموجودات والطريق الثاني ان يقال الفاعل اذا كان ذا شعور بنفسه يكون ذا شعور بما صدر عنه البتة بديهة وواجب الوجود تعالى لما كان فاعلا عالما بنفسه يكون عالما بما صدر عنه وهذا ليس من حيث كون العلم بالعلة بل من حيث كونه فاعلا وكونه ذا شعور بنفسه وهذا لا يجري فيما اذا كان غيره عالما به تعالى فتدبر ومقصود المحشي هذا الطريق والادلة الكرمية ظاهرها مطابقة للثاني فتامل **قوله** خطر ببالي جوابه آه الظاهر من تشبيه الواجب تعالى باصل الجواب المجمل لا تشبيهه بالقوة على الجواب انه لا يكتفي في العلم الاجمالي بما فهمه المحشي من ان العلم الاجمالي مبدا الانكشاف والقوة عليه كالقوة على الكتابة والتمكن عليه من سائر شيئا منها كما سننقل عن المحشي فان الظاهر من كلامه هيهنا انه جعل ذاته تعالى بمنزلة مجمل الموجودات في وجود حقيقة وجود في الجملة للموجودات فانكشاف ذاته على ذاته تعالى انكشاف للموجودات في الجملة كالجواب المجمل فان حضوره في الذهن حضور للمفصل في الجملة فلا يكتفي بمحض القوة والتمكن

18 وكذا عبارات الفارابي فهو الكل في وحدة فتدبر قوله فعلمه
بالكل بعد العلم بذاته آه الظ ان المراد به العلم الاجمالي والمراد من
البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد
اعتبار الذات من حيث الذات ويمكن ارادة العلم التفصيلي لكن
لا يلائم اعادته ثانيا بقوله وكثرة علمه آه فانه في العلم التفصيلي
قطعا قوله وكثرة علمه آه هذا في العلم التفصيلي اما بصور الاشياء
كما هو المشهور من الفارابي والشيخ او بحضورها كما زعم غيرهما
قوله وهو قوى الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات آه
الظ ان النفوس المجردة الانسانية وما فيها ليست داخلة تحت عده
في هذه المرتبة لانه قيد بانه ينتقش فيها الجزئيات المادية
فكانه عده من المرتبة الثانية وان لم يذكرها وجعلها من المرتبة
الرابعة بعيد وكيف يكون ادون من القوى الجسمانية مع ان
ما فيها ليس مما يمكن عدها من المرتبة الرابعة التي هي التفصيلي
قوله لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب آه لان الجميع
لما تعم فعله بذاته مستلزم لعلمه بالجميع فلزم التسلسل لان هذه
العلوم ايض معلولة له فلا بد من علمه بالعلوم ايض فيتسلسل او
ينتهي الى علم ليس معلولا له فيكون عينه لان كل ما هو غيره كان معلولا
وكونه عينا له بط لا حصول المعلول عن حضور العلة قوله

ولا يلزم

ولا يلزم المثل الافلاطونية هي الصور العلمية القائمة بذواتها
لا الموجودات العينية قوله ولا يحذور ح في احتياج الواجب بالذات
لا يخفى انه ليس هذا احتياجا للواجب الوجود بالحقيقة لانه هو لا
كون هذه الصور محتاجا في الوجود الى ذلك المحل وان وجودها
في شيء آخر كالاعراض مثلا فاطلاق لفظ الاحتياج بطريق التسامح على
ذلك قوله فاو اما صدر عنه الصور لم يفصل بانها حاصلة في ذاته
تع او قائمة بانفسها كما هو مذهب افلاطون وعبارة ههنا
يفيد الاول قوله كونه واجب الوجود بذاته هذه العبارة والتي
بعدها لدفع توهم الاستكمال عن هذه الصور قوله بل كمالاته
بحيث تحصل عنه هذه اللوازم يعني ان هذه الصور وان كانت
موجودة فيه لا باحد الوجوه المذكورة المنفية لكن كماله تع ليس
حيث وجودها فيه بل من حيث انه مصدرها وعالميته تعالى
ايض عين هذه الصور لا وجودها له واقعا ايض بعد الاعتناء المذكورة
افغرضه ليس نفي الوجود له او فيه مط اذ صرح انه اعراض موجودة فيه
بل غرضه ان عالميته وكماله ليس من هذه الحيثية بل من حيث
الصدور قوله وليس هو عالما لان له تلك الصور آه وان كان له
تلك الصور لكن العالمية ليس لاجل كونها منه قوله فان جميع الموجودات
العينية اشار بها الى ان الصور المذكورة ايض على هذا المذهب
ليس مسبوقا بالعلم المغاير بعم الموجودات العينية في هذا المذهب

مسبوق بالعلم المغاير **قوله** بالنسبة الى الجوهر العيني آه وكما بينه
هذا في نظره فحش من نفي الاختيار بالنسبة الى الصور التي
ليست موجودات عينية حيث لا يكونوا مسبوقة بالعلم المغاير
كما في المذهب الاول **قوله** الا بالاشارة ويمكن ان يكون الاشارة الى
في قوله والتغاير اعتباري كما قال الشارح سابقا في بيان العلم الاجمالي
ان في الشهود العلمي الاجمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الموجودات
وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار
ويمكن ان يكون الاشارة في قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة
للمعلومات لان العلم الذي هو عين المعلومات لا يكون متقدما
ولا بد من العلم المقدم على الكل فهو العلم الاجمالي حيث نفي الصور
لكن هذا لا يناسب ما سبق نقله عن المحقق ان وجود الفعل منه تعالى
من حيث علمه به مقدم عليه من حيث معلوله تعالى وانه لا يثبت
العلم المقدم سوى ذلك فتدبر **قوله** وعلى من يباشرها باعتبارين
اي اطلاق الكاتب على الاول والثاني باعتبارين فان الاول
باعتبار حصول التمكن وكذا الحال في العالم **قوله** فهو باعتبار
الاول اي علمه بالغير باعتبار الاول اذ لا يصح العلم بالغير في
حد ذاته الا بمعنى التمكن لا علمه بذاته فانه يصح باعتبار الثاني
قوله والعلم بذلك الاعتبار متكثر آه اذ لا يصح استحضار

الجزئي بدون صورته الذهنية او الخارجية ولا يكون هذا العلم ذاتيا
للعالم اي ثابتا في ذات العالم بدون اعتبار الغير وحصوله **قوله**
وكذا التغاير بين العالم في علمه تعالى الاجمالي المقدم على ايجاد الممكنات
اعتباري فيكون جوابا عن السؤال بان العالم ما ينكشف عليه المعلوم
والعلم هو سبب الانكشاف فلا يصح الحكم بانه عينه والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك **قوله** للمعلومات بالذات
التي هي الموجودات اي المعلومات بالحضور احترز به عن المعلوم
بالكنه كما في علم الواجب بنفي الصورة بسبب حصول الصورة في
الجوهر الاول اصلا فان العلم في الصورة المذكورة مغاير للمعلوم
بالذات لا بالاعتبار **قوله** الشارح قلنا هي تقتضي نسبة بينها
وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم اقول ان كان مراده
انهما ممكنتان في صورة اتحاد العالم والمعلوم فهو باطل لان احد
الطرفين في النسبتين المذكورتين هي صفة العلم على تقريره والطرف
الآخر في احدهما العالم وفي الاخرى المعلوم فاذا اتحدا فكيف تحصل
النسبتين لان مناط تغاير النسبتين تغاير الطرفين ولو في الجملة
ولو قلت بكفاية التغاير الاعتباري فهو مناط الجواب الذي ذكر بعد
التسليم فليغو باقي الكلام وان كان مراده انهما ممكنتان في
صورة تغاير العالم والمعلوم فلا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام

فی صورة اتحاد العالم والمعلوم کما فی علمه تعالی بذاته فتدبر ثم لا یخفی
انه یرد علی قوله واما النسبة بین العالم والمعلوم فهی بعینه النسبة
الاولی من هاتین المذکورتین اعتبرت بالعرض بینهما ان اعتبار
النسبة سواء کان بالعرض او بالذات یقتضی تغایر الطرفین فی الجملة
فیستلزم تغایر العالم والمعلوم البتة فلا یتم هذا الکلام اصلا الا
بحیث کفایة التغایر الاعتباری فظهر ان الجواب ما ذکره المص
وکان الشارح فی الغوا عنه وایضا لا یمکن منع وجوب التغایر بالکلیة حتی
بالاعتبار کما فعله الشارح قبل التسلیم مع اعترافه فی اثناء الکلام بخلافه
نعم یمکن نقض الدلیل بعلمنا بانفسنا او الحل بما ذکره المص قوله
فاشار الی هذین القولین القول الاول ما ذکره بقوله العاقل کما لا یحجب
الی آخره والقول الآخر ما ذکره بقوله العاقل او لا تظنن ان کونک محلا
للصور العقلیة قوله اشد تاثیرا اه اقول الاشدیة علی هذا
المعنی یکون وصفا للحصول بحال متعلقه ای هذا الحصول تاثیره
فی الانکشاف اشد من تاثیر ذلک وهذا لا یقتضی کون نفس هذا
الحصول اشد فی کونه حصولا لغیره من ذلک اذ ربما یکون الشیء
اضعف من شیء من جهة مع ان تاثیره فی تحصیل امر اشد من تاثیر جهة [illegible]
ذلک القوی فی تحصیل ذلک الامر لمناسبة خاصة وعلی المعنی
الثانی یکون الاشدیة وصفا للحصول نفسه وهذا هو المعنیان

فتأمل

فتأمل قوله کما فی ادراک الانسان نفسه صح الظاهر ان یکون مثالا للمثبت
بان یکون مثالا للحضور عند المدرک فان الصور الخیالیة والحسیة
حاضر عند النفس الناطقة ویمکن ان یکون مثالا للمنفی فان الصور الخیالیة
والحسیة لا یدرک الا بحصولها فی القوی فح المراد بادراک النفس
الانسانی ادراک قوی النفس وهو بعید فتدبر قوله ولا تظنن ان هذا
الارتباط فیه خارج عن القانون لان المص فی هذا المقام موجه
المذکور سنده فیکفیه الاحتمال قوله فاذن عنده مثقال ذرة — لایعزب صح
یشکل هذا بالجزئیات المادیة المتشکلة قبل حدوثها اذ لم یحضر
هو بعد حتی یکون حاضرا فی سلسلة الموجودات الحاضرة ولم یوجد
صورتها فی الجواهر العقلیة علی ما هو المشهور من امتناع حصول صورة
المتشکل الا فی آلة جزئیة متحیزة جسمانیة فلا بد لها القول بالاکتفاء
بالعلم الاجمالی او بجواز حصول صورة المتشکلات فی المجردات
قوله انما هو مسبوق بالعلم الاجمالی المذکور وعلی هذا فما
ذکر سابقا فی عبارة شرح الاشارات انه عین الصادر الاول
والتغایر بینهما اعتباری کالتغایر بین ذات العلة والعلم بنفسها
فالمراد لیس العلم المقدم علی الایجاد بل هو العلم التفصیلی الذی
مع الایجاد سواء فتأمل قوله کنسبة البناء الی الصور الساسة
الغرض من نقل کلام الشیخ استشهاد انه لا بد من العلم المتقدم

البتة وان القوم قالوا به فلا بد من تصحيحه على مذهبهم ايضا
فصحح بما ذكره في التحقيق **قوله** وبذلك التحقيق يندفع يعني من
حال الصورة الساذجة بالنسبة الى البناء ما هو للظ من علم واجب
الوجود بالنسبة الى الكل الذي هو الغائب **قوله** وانه فاعلها
فان مرادهم من ايجاد الموجودات في تعريف العلم للموجودات
للموجدة نظير ما وقع في عباراتهم من ان المراد من حصول الصورة
في تعريف العلم الصورة الحاصلة كذا افيد والظ انه اشارة الى
ان مراد المص ان العلم التفصيلي هو الموجود المنكشف وعلم
الفعلي الذي صرحوا القوم تقصد وعبروا عنه بايجاد المنكشف
هو العلم الذي صرحوا القوم لاجمالي فلا منافاة **قوله** زوال
ذلك العلم اه اقول لا شك ان كلا من الحوادث المتغيرة لها اختصاص
بزمان هو ظرف وجوده فاذا فرضنا ان اليوم الذي هو وقت
تكلمنا هذا ظرف لوجود حادث معين فنقول انك ان تاملت
وجدت هنا كمعلومين احدهما كون هذا الجزء من الزمان ظرفا
لهذا الحادث وهو معنى حقيقي لا يتغير بمضي الزمان وغيره فانه
اذا كان وجود زيد مثلا واقعا يوم الجمعة يصدق دائما ان يوم
الجمعة ظرف لوجود زيد وهذا لا يمكن تغيره وزواله في
الواجب تعالى شانه بل في غيره ايضا لو كان عالما بالكسائر والا لاحق

الا بالنسيان ونحوه والشبهة لا تتم في ثبوت مثل هذا التغير
وهو الذي ذكره المح ونفاه والثاني كون هذا الجزء من الزمان هو
الحاضر الآن عندنا مع هذا الحاضر المخصوص دون الذي قبله وبعده
ولا شك في تغير هذا المعنى والعلم به في حقنا اذ بعد يوم الجمعة
التي فرضنا انه وقت وجود الحادث لا يصدق ان الحاضر عندنا
الآن هو الحادث المذكور مع يوم الجمعة اذ الحاضر الآن هو يوم
السبت مع ما فيه وكذا قبل يوم الجمعة وهذا ظ وغرض الشيخ في
تقرير الشبهة اثبات التغير في هذا المعنى في حقه تعالى لا المعنى
الاول ولا يخفى توجيه مثل ما ذكرنا في حقنا بان يق اذا حضر
يوم الجمعة مع دخول زيد الدار فيه مثلا عنده تعالى فحصل
له تعالى ايضا العلم بالمعلومين المذكورين كما عرفت فاذا انقضت
الجمعة وصار يوم السبت فلا كلام في المعنى الاول وانه لا يتغير
واما المعنى الثاني وهو انه الآن هو يوم الجمعة التي دخل فيه
زيد الدار ان كان باقيا لزم الجهل لان الآن هو يوم السبت
دون يوم الجمعة وان تغير لزم التغير وهذا موجه لا يندفع
الا بالجوابين المذكورين في الكتب احدهما قول التغير الذي كونه
وانه تغير في الاضافات كما قال المص وتغير الاضافات ممكن
والثاني ما نقل الشيخ عن الحكماء انه ليس بالنسبة اليه تعالى

الآن وكان وسيكون لو تم ولا يستلزم الجهل بالمتغيرات المذكورة اللازمة للحوادث قطعا وما ذكرنا في تقرير الشبهة هو صريح كلام الشارح حيث قال علم ان زيدا في الدار الآن وعرضه الاشعار بالمعنى الثاني ولذلك لم يقل انه علم ان زيدا في الدار يوم الجمعة فانه موهم الى المعنى الاول وكان غرض المحشي من التقرير المجمل الذي ذكره بقوله ويمكن تقرير الدليل آه ما ذكرنا لكن ما قال انه يمكن حمل كلام الشارح عليه بصرفه عن الظاهر محل نظر اذ لو كان ما هو مراد المحشي فهو الظاهر من كلام الشارح دون ما حمله المحشي كلامه عليه اولا واعترض عليه فتأمل وقد يتوهم انه يرد على المحشي انه كيف تقول بانه لا يتحقق الزوال المذكور في الواجب الوجود تعالى وقد قال ان علمه تعالى حضوري ولا يخفى انه زوال الحضور بعد مضي الزمان وانقضائه ما فيه اقول وجه التوهم تركيب الشبهتين وهما شبهة تغير علمه تعالى وشبهة كيفية علمه بالمعدومات وقد صحح سابقا كيفية علمه بالمعدومات بطريق حضور صورها في الجواهر المجردة او نحو آخر والحاصل ان ذلك مقام آخر وقد سبق والكلام ههنا في لزوم التغير سواء كان العلم حصوليا او حضوريا فتأمل قوله لان ذلك العلم اي العلم بالخروج في الآن الثاني او على الاطلاق قوله لا يستلزم الزوال المذكور اي المذكور في اول الحاشية وهو ان

يعلم

يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة قوله ولا عدم البقاء اي بقاء انه في الدار في الآن السابق قوله ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بان بقاء خروج زيد من الدار جزئي لم يحضر عنده تعالى في آن حصوله في الدار فاذا حضر عنده في ثاني الحال لزم التغير في علمه تعالى وان لم يحضر لزم الجهل فيكون مراده من الزوال زوال الحالة التي هي عدم الحضور في الآن الاول وانتقاله الى الحضور واراد بالبقاء بقاء عدم حضور الخروج مثلا الى الآن الثاني وهو جهل جل تعالى عنه قوله ونفي هذا الانكشاف كفر ليس مقتضى كلام الشيخ نفي انكشاف الموجودات مطلقا حتى يلزم كفره بل نفي انكشافها على نحو التخييل والاحساس مع اثبات انكشافها على نحو التعقل ولهذا قال هذا مما يحتاج الى لطف قريحة قوله ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة آه هذا مما اتفق عليه التحرير ان المحقق الدواني وصدر المدققين قوله وتأكد هذا الحسبان عندهم آه اشارة الى ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة على مبحث التشخص حيث قال في نقل توهم المتأخرين ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا بالجهة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علمه تعالى بالجزئيات

٢٤

انتهى وغرضه من حيثية المادية انه لو لم يكن ماديا لم يلزم عدم
علمه تعالى به على الحكماء وان لم يكن له مدخل في الكلية ايضا كما حسبه
المتأخرون بناء على ما ذهب السيد المحقق كما يظهر من آخر كلامه في
تلك الحاشية من انه يجوز ادراك المجرد للمجرد من حيث هو جزئي
والاحساس انما هو طريق ادراك الجزئيات المادية فاذا فرض
ان هذا المتشخص بزعم المتأخرين مجرد لا يلزم عدم علمه تعالى به على
زعم الحكماء فقولهم بعلم الجزئيات على الوجه الكلي لئلا يلزم الاحساس
مختص عندهم بالجزئيات المادية فلذلك قال ان هذا الامر مادي
حتى يلزم عدم علمه تعالى به على الحكماء فتأمل **قوله** يمنعون
حصول صور الجزئيات اي من حيث هو جزئي وهو كونه محسوسا
ففي الحقيقة هم نفوا عن المجردات احساس الماديات لا ادراكها
على زعم هذا الموجه **قوله** فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل
قال صدر الحكماء في حواشي التجريد مثلا اذا علمت المخاطب ما علمته
بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي في
الاين الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة
بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك
للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها
مع ان المتصور واحد **قوله** وذلك انما يكون بالاطلاع

للحضوري

للحضوري آه اذ في الحصولي لا بد ان يكون المعلوم بالذات اي
الصورة الحاصلة لاحدهما غير المعلوم بالذات للآخر لامتناع
حصول صورة واحدة لكل منهما بل لا بد من التعدد قطعا
قوله ومنعه مكابرة ليس كذلك لجواز تعدد الحضوري بالاعتبار
فربما يكون للمادي مثلا حضوري عند المادي يكون بحسبه جزئيا
عنده مع امتناع هذا الحضوري عند المجرد فيكون بحسبه كليا
كما في الصورة فافهم **قوله** وهذا الاحتمال مع ما فيه كان
مراده انه يلزم كون المعلوم بالذات اي الصورة الحاصلة لاحدهما
مغايرة للمعلوم في الماهية وهو خلاف المنصور من ان العلم عين
المعلوم بالحقيقة والذات **قوله** لا دخل له في تصحيح التأويل
لان علمه تعالى يكون على هذا بالصورة المتقدمة على الايجاد
الذي لا يستلزم التغيير بزعمهم فيلزم ان يعزب عنه الاشياء
باعتبار الوجود العيني الذي فيه التغيير والغرض من التأويل
المذكور تصحيح علمه المذكور بنحو لا يعزب عنه شيء اصلا ولا يلزم
التغيير **قوله** وثانيهما ان يكون التشخص المذكور آه اي
التشخص الذي معلوما للعاقلين مع الاختلاف بحسب الكلية والجزئية
يكون معلوما لاحدهما بالذات وللآخر بالعرض فذلك
قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون فرض الشركة بالنسبة

الی من هو معلوم له بالذات وعدم الشرکة بالنسبة الی من هو
معلوم بالعرض والثانی ان یکون بالعکس وبالنظر الثانی ای بعد
اکثار العلم بطلان القسم الاول لظهور کلیة لشاع کلیة
الشخص المعلوم بالعلم الحضوری من حیث هو کذلک مع جزئیة الصورة
الحاصلة منه والقسم الثانی فی حکم الاحتمال الثانی فی انه لا یصلح
لتوجیه کلامهم لانه علی هذا الاحتمال ایض یکون علمه بالصورة
فیعزب عنه الموجودات العینیة باعتبار الوجود العینی الذی فیه التغییر
قوله والفلاسفة یتحاشون عن ذلک آه بخلاف المصنف فانه
التزم التغیر وقال لا فساد فیه لانه تغیر فی الاضافات قوله
ورد علیه ما ورد علی اختیار الشق الاول ای عدم علمه تع بالموجودات
العینیة من حیث انها موجودات عینیة وهذا کفر بزعمه
قوله لا دخل له فیما حکم الفرالی لان الکلام فی العلم باعتبار
الوجود العینی بزعم المح لا ینفع ما ذکر فیه وقد عرفت فساده قوله
ای یعلم جمیع الجزئیات بالکلیة لا یخفی ان المناسب لکلام المص
علی الوجه الذی یؤول به المح لدفع اعتراض السید هو ما حمله
المح علیه وان کان المناسب بظاهر الکلام ما حمله بعض الفضلاء
ولهذا احال المح علی ما حرر فتامل قوله لا یحکم بالعدم علی شیء
من ذلک عزمه تم هذا مسلم فی المکان لانه قار الذات

ولیس حال الزمان وما ینطبق علیه من الحوادث کحال المکان و
ما فیه فان الزمان لیس قار الذات وکذا الحوادث المتبدلة بتبدل
الزمان قوله اذ المراد بالحضور حضور امر من شانه الغیبة آه
هذا دلیل علی انه لا یتصور الحضور بالنسبة الیه واما الغیبة فلانه
لا یتصور بالنسبة الیه الغیبة المطلقة المستغرقة لجمیع الازمنة
فالمراد بالغیبة الغیبة المطلقة نظیر ما سیقول فی توجیه کلام المص
قوله لانه لیس بزمانی ای لیس له تع زمان یختص هو به حتی
لیس هو تع فی غیره من الازمنة قوله غیر مختص بحد من الازمنة
بل هو تع موجود فی جمیعها لا بمعنی انه لا یتغیر الزمان کما هو الظ
من العبارة قوله فی آن وجوده ای وجوده تع ای المخصوص به
اذ قد عرفت انه لا یکون وجوده مخصوصا بزمان بحیث یکون
تع معدوما فی غیره تعالی عن ذلک قوله وللقصد انه تع منزه
عن ان یق ای لیس بحیث یوجد بعض الازمنة قبل وجود الواجب
فلم یدرکه الواجب حتی یکون ماضیا بالنسبة الیه بهذا المعنی
وکذا بعضها لا یوجد بعد وجود الواجب تع حتی یکون مستقبلا
ولا یکون الزمان الذی مع وجود الواجب مختصا به حتی یکون حالا
لا ماضیا ولا مستقبلا بل کل ذلک بعطفان وجوده تع لا قبل له
ولا بعد له بل ازلی ابدی ولا مضی ولا حال ولا استقبال بهذا المعنی

وان يوجد هذه المعاني الثلثه باعتبار تغيرات الزمان لكن غرض
المص نفي الثلث بالمعنى المذكور عن الواجب لا بالمعنى المنوط بتغير
الزمان هذا مقصد الشارح ولا يخفى بعده عن عبارة المص قوله
انه تع يعلم الجزئيات بالكلية لا يخفى التكلف في ما حمل كلام المص
عليه والظاهر انه نقل كلام الحكما على مذهبهم وتحقيقهم لما هو دابه
وان لم يكن موافقا للمذهب والتحقيق الذي هو الحق عنده هو ما
اشار اليه بقوله وتغير الاضافات ممكن وما اشار اليه ايضا في آخر
عبارته المنقولة من شرح الرسالة قوله عجب من وجهين الاول
انهم لا يجوزون التغير في العلم التفصيلي الثاني ان الشيخ قد صرح
في الشفا بانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا
للمتغيرات مع تغيرها زمانيا تغيرا محضا قوله ولا يخفى ما فيه اي
لزمهم عدم علمه تع بالجزئيات المتغيرة باعتبار وجوداتها العينية
التي فيها التغير قطعا ولنا الكلام فيها قوله الى تحقيق كلام المص
اي بالتأويل الذي ذكره الشارح لكلام المص فيكون المراد انه يعلم جميع
الجزئيات كما يعلم الكليات فالتشبيه باعتبار معلومية كل منهما
وان كان يتفاوت كيفية العلم باعتبار التغير وعدم التغير ويشكل
هذا بانه صرح بعض الفضلاء بان العلم بالجزئيات لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات فكيف يرجع الى قول المص على ما حمله الشارح من انه

وكان

قائلا بالتغير الآن يحمل قول بعض الفضلاء لا يتغير اي ليس علمه كعلم
الممكنات الحاصلة المختصة ببعض الازمنة فانهم لا يعلمون ما هو
قبلهم وبعدهم فتغير علمهم بمعنى انهم عالمون ببعض الاشيا
ثم بعده لا يعلمون اشيا اخر والواجب الوجود يعلم الكل فلا تغير
في علمه قوله كان حضوره لها باعتبار الوجود العيني مختصا
بتلك الازمنة كون العلوم باعتبار الحضور زمانيا لا يوجب كون
قوله ص العلم به زمانيا وهذا من العجائب الحال زمان وجودي وتكلمي
اي مختص وجودي وتكلمي به فبطلان هذا لعدم اختصاص وجوده
تعالى به ولعدم اختصاص التكلم به فالمراد انه ليس زمان مختص
تكلمه تع به مع ان وجوده ايضا مخصوص به فلا بد من ملاحظتهما
قوله ص معا وكذا العبارة الآتية ولا يناسب مذهب المص فانه تع محدث
العلم الزايد على الذات بزعم الشارح لانه تع بانه حضوري فيحدث
بحدوث الممكنات قوله هذا لا خفا فيه فانه يتغير بحسب الوجود
الخارجي والحضوري قطعا قوله فهذا التأويل لا يناسب مقتضى
عبارتهم اي التأويل بان غرض الحكيم من عدم التغير هو المعنى الثاني
من انه لا يتغير كما في وقته وان كان قائلا بالتغير الحدوثي كما ذكرت
فالحكيم ليس مخالفا لما ذكرت فما قال ان هذا ليس مناسبا للعبا
فانهم صرحوا بنفي ما ذكرناه من العلم الحدوثي المتغير قطعا وليس

كلامهم مجملاً حتى يقبل هذا التأويل قوله ان هذا التأويل غير
مرضي عند المص لان المص قائل بالتغيير وهذا مبني على عدم التغيير الا
ان يحمل على ما ذكرناه قوله من لوازم عدم التغير في العلم القديم فان
ما وقع من الحوادث والتغيرات فهي مستندة الى علمه القديم المقتضي
لحدوث التغيرات على الوجه الذي وقعت فهذا التغير من لوازم
عدم تغير مقتضاه وهو هذا التغير فلا هذا التغير الواقع فيظهر
ان هذا التغير وقع لعدم ذلك التغير فتدبر اقول الاظهر ان القول
باستناد التغيرات الحادثة الى العلم القديم بمحض اثبات
العلم الاجمالي القديم دون التفصيلي القديم كما هو زعم الح مشكل
جداً اذ لا امتياز في العلم الاجمالي فكيف يستند التغيرات
اليه فتأمل قوله الش وضعفه من قال انه تع لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها الى آخره تقرير الدليل على ما ذكره الش لا اختصاص له
بالحوادث بل لو تم لدل على انه تع لا يعلم الكليات الممكنات مطلقا
سواء كانت قديمة او حادثة اذ مناط الدليل استنباط وجوب
الاشياء من علمه تع لو علم وانه لا يجتمع مع الامكان ولا دخل للحدوث
في ذلك والجواب على اي تقدير ان الوجوب الغيري لا ينافي الامكان
الذاتي فالصواب ان يقول المص ره اشارة الى دفع توهم ان الوجوب
المستنبط من علمه تع ينافي الامكان والاختيار كما توهم بعضهم

ولا خصوصية له بالقديم والحادث قوله لجواز استناد
وجوبه الى امر آخر حاصله ان المستدل جعل علمه تع واسطة
في الاثبات بالنسبة الى الوجوب لا واسطة للثبوت فنفي كونه
علة للوجوب لا يضر المستدل وعن هذا اشار بقوله وقد مر البيان
على وجوبه فلا يتوهم ان كلام المح منع على المنع بل مطلوبه ان منع المجيب
غير مضر فتدبر قوله وقد مر البيان على وجوبه آه ولا يدعي المستدل
ان علة وجوبه علمه تع بل علمه دليلاً على وجوبه اي شيء كانت علته
ولا يلزم من كون الشيء دليلا كونه علة فلا يضره نفي العلية بالخصوصية
قوله وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص ليس غرض
المح الاعتراض على الش بكون جوابه باطلا حتى يقال انه على سبيل
التنزل والتسليم فلا يقتضي كونه صحيحاً موافقا لمذهب المص بل
غرض المح المحشا عدم الملائمة وانه لو امكن الحمل على ما هو التحقيق
لا الجدل اولى من الحمل على الجدل وان جاز ذلك فتأمل قوله
والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان آه فالوجوب
بالنظر الى الاسباب الاولى من جملتها ارادته تعالى وعلمه تع و
الامكان بالنظر الى الاسباب القريبة ومن جملتها ارادة العبد قوله
ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته لان نفي كون صفاته
تع مثل صفاتنا الزايدة بل ليس له تع الا كونه واجبا لهذه الصفات

فلا صفة حقيقية قائمة به وانما هو الذات البحت الواحد بعينه
الصفات وهذا هو المراد من عينية الصفات ولعل معنى الحديث
انكم لا تفهموا ان الله تعالى موصوف بما وصفتموه به من العلم والقدرة
والحيوة وغير ذلك بالمعاني التي فهمتموها من تلك الصفات لان
كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق اي حادث ممكن
مصنوع مثلكم اي في الامكان والحدوث والاحتياج الى العلة
مردود اليكم اي بالحقيقة اثم مرجع هذا المميز فلا ينبغي الاعتقاد
بانه تعالى موصوف بمثل هذه الاشياء بهذه المعاني التي ميزتموها
بل حالكم في هذا الحال النمل الصغار فالعقلاء لما وجدوا ان الله
تعالى واهب العلم والقدرة وقصدوا توصيف خالقهم بما هو الاشرف
عندهم وصفوه بهذه الصفات الا ان في نفس الامر لا يوصف
تعالى بهذه الاشياء بل بالطرف الاشرف من جميع الامور وان لم
يفهم انه باي نحو وما هو الطرف الاشرف والغرض من نقل هذا
الحديث في هذا الموضع تحقيق معنى توصيف الله تعالى بالطرف
الاشرف الذي فيما نحن فيه هو الحيوة ويدفع بهذا الحديث
القول بزيادة الصفات لان مضمون الحديث بالحقيقة نفي هذه
الصفات ويؤيد القول بالعينية قوله فحاصل الدليل
ان الارادة التي ام لا يترجح آه اقول هذا الا يكون القدرة ايضا زائدة بحى ص

على الداعي بل ليس شيء من الصفات ح زائدة على الداعي فان الصفات
كلها عين الذات عند المص فلا وجه لحكمه بان الارادة ليست
زائدة على الداعي دون القدرة وباقي الصفات المذكورة والحاصل
ان الكلام في الصفات المتغائرة بالاعتبار وهو لا ينافي عينية
الكل للذات تعالى شانه والا يلزم ان يكون البحث عن الصفات و
اثباتها ونفيها على مذهب العينية لغوا فلا بد للمص من اثبات ان
الارادة ليست مغايرة للداعي بالاعتبار ايضا وليست اعتبارا آخر
للذات سوى الداعي فحاصل اعتراض الش على المص ان ما ذكرت
من التس او تعدد القدماء ما يلزم على زيادة الارادة على الذات فيدل
على عينيتها للذات دفعا للمفسدة ولا يلزم منه ان يكون عين
الداعي كما لا يلزم من عينية الصفات للذات ان يكون بعضها
عين بعض حتى لا يتعدد الصفات بالاعتبار ايضا ولا شك ان كلام
الش في موضعه فتأمل وليعلم ان ليس بناء كلام الش على انه اعتقد
ان المص قال بزيادة الارادة كما توهم المح من كلامه واشار اليه في
اوائل الحاشية بل مراد الش ان هذا الدليل يدل على عينية الارادة للذات ص
للداعي والمط هو الثاني وهذا عجيب من المحشي ومما يدل على ان غرضه
ما ذكره عن نقضه للمتن ان المص ره قد حكم بعدم زيادة الارادة على الداعي
في الممكنات ايضا حيث قال في مبحث الاعراض من هذا الكتاب ومنها

ای من الکیفیات النفسانیة الارادة والکراهة وهما نوعان
من العلم ولا یخفی ان ما ذکره الشارح من التأویل لا یجری فیما لان
عینیة الصفات للذات عند المص لا یکون الا فی الواجب دون
الممکنات اقول یمکن توجیه کلام المص بان مراده ان الارادة التی
قلنا انها مخصصة للایجاد لو کان غیر الداعی الذی هو العلم بالنفع
بل الذات باعتبار انه علم بالنفع لکان غیر الذات مطلقا لان الذات
من غیر اعتبار کونه عالما بالنفع لوجود حادث فی وقت معین
وبدون ملاحظة ان بعض الاوقات اصلح للصدور نسبته الی
جمیع الاوقات والممکنات علی السواء کما ذکر فی عموم ادلة قدرته
تع والارادة لا یکون نسبتها الی الجمیع علی السواء فلو لم یکن عین
الذات بالاعتبار المذکور ایض الذی یسمی بالداعی یکون مغایر الذات
مطلقا فان کان قدیما یلزم تعدد القدماء وان کان حادثا یلزم
التس والحاصل ان المص والمعتزلة قالوا الابد لترجیح الفاعل المختار
سوی ذات الفاعل من امر مرجح لوجود الفعل علی عدمه فی نظره فهذا
المرجح لیس من طرف الفاعل بل لابد من حصول اختلاف خارجی
قطعا حتی یختلف نسبة الفاعل الی الاشیاء باختلاف وملاحظته
والعلم به من طرف الفاعل واذا لم یکن کذلک اقدام الفاعل المختار
عنه هو دیسمون العلم بهذا المرجح وملاحظته داعیا وقالوا هذا

حاشیه سلطان در حجر

العلم هو المخصص للایجاد بشیء دون شیء ووقت دون وقت
باعتبار اختلاف معلوماته المختلف بحسب اختلاف الاحوال والاوقات
فی نفسها فیسمونه بالارادة ایض ای الکذائی واستدل المص علی ان هذا
العلم هو المخصص الکذائی ولا شیء آخر بانا لو قطعنا النظر عن هذا
العلم بالمعلومات المختلفة الذی هو فی الواجب نفس عین الذات
وکان المخصص غیره وقد ذکرنا انه لا بد فی المخصص من اختلاف النسبة
حتی یصلح للتخصیص والذات الاحدی من غیر اعتبار علمه المختلف نسبته
باعتبار اختلاف المعلومات لا یختلف نسبته بشیء من الاشیاء قطعا فلزم
کونه امرا خارجیا مغایرا للذات فان کان قدیما یلزم تعدد القدماء وان
کان حادثا یلزم التس ودعلی هذا الدلیل علیه ما اورده الش من انه
لا دخل لکون الارادة عین الداعی او غیره فی لزوم الفسادین بل
انما یلزمان من زیادة الارادة فان کانت زایدة یلزم الفسادان
والا فلا فمن لم یقل بزیادتها فلا فساد علیه سواء قال بانها عین الداعی
او لا انتهی وذلک لانک قد عرفت ان کونها غیر الداعی حتی بالاعتبار
یستلزم کونها غیر الذات مط فیلزم الفسادان فتامل ولا یخفی ان
للمص لم یثبت من قوله وتخصیص بعض الممکنات بالایجاد سوی
وجود مخصص یقتضی تخصیص الایجاد بشیء دون شیء ووقت دون
وقت وسماه بالارادة واستدل علی انها انما نفس العلم بالنفع ولم یثبت

عنده شيئ سوى المخصص المذكور كميل او عزم حتى يق انه
غير الداعي او عينه والحاصل ان ما ثبت عند المص انه لا بد منه
المخصص وسماه بالارادة واثبت انه هو الداعي لما ذكرناه من الدليل
ولم يثبت عنده ازيد من ذلك حتى ينظر انه اي شيئ هو ومن اثبت
شيئا آخر زايدا على المخصص المذكور كميل او عزم وامثالهما وسماه
بالارادة وقال انه زايدة على الداعي فلا يضر المص فان مدعاه ان
المخصص هو الداعي لا ان كل ما اثبت احد هو الداعي وقد ثبت بالدليل
المذكور ان مناط التخصيص ومنشاه لا يمكن ان يكون سوى العلم
المذكور ولم يقصد بالمخصص سوى ما هو مناطه ولو قال احد
ان يحصل من هذا المناط شيئ آخر وسماه بالارادة فلا مضايقة
معه انه لم يثبت اصله وما يق من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح قوله صح
الترجح يعني ان المح هو الترجح بدون ترجيح المختار فانه يستلزم
وقوع الممكن بلا علة بخلاف ما نحن فيه فتامل فيه فهذه ما فيه
قوله اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص
آه ولهذا قال وليست زايدة على الداعي ولم يقل وليست مغايرة
للداعي ليكون اشارة الى ان الداعي عين الذات والارادة ليست
زايدة عليه اذ لفظ الزيادة يستعمل ههنا في نسبة الصفات الى
الذات بخلاف لفظ المغايرة وهذا مؤيد قوله واما على المص

الذي قرره السيد المذكور آه هذا تم اذ قد عرفت ان السيد من
قال بذلك قائلون بانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السما
فالمحسوسات التي ندركها نحن بالحس على علمه ليست جزئيا في
نفس الامر وهي معلوم له تع على الوجه الموجود في الخارج بدون
الاحساس على الوجه الكلي وهو الابصار والسماع وهما الم فيه
على الوجه الكلي على هذا الزعم لكن هذا يحتاج فيه الى لطف قريحة
فكلامه غير معتبر والمحشي لما زعم ان الادراك على الوجه الكلي لا يتصور
بالنسبة الى الموجود العيني من حيث كذلك وبنى صحة هذا الكلام سابقا هو ص
على العلم الحصولي حكم بكون كلامه معتبرا فتامل على ان ما ذكره
السيد ونقل سابقا انما يكون في توجيه كلام الحكما ولا يلزم
ان يكون هذا موافقا قوله واما ما قيل من ان هذا الاستدلال
انما يصح اقول لا يمكن توجيهه بوجه الا ان يقال انه انما ينفع استدلا
لكم بالفرق بين الحالتين لو امكنت الحالة الثانية بدون الاحساس
حتى يتصور ثبوته في الواجب تعالى شانه وهذا التوجيه وان كان
ينطبق عليه الايراد الذي ذكره المح بقوله ليس بشيء فان خلاصته
امكان الحالة الثانية بدون الاحساس في الواجب تعالى بطريق
الاطلاع الحضوري لكن على هذا كان العلم المذكور في ما قيل
حيث قال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي آه عبارة

عن الحالة الثانية المذكورة في الاستدلال وتعبيرها بالعلم
غير ملايم لسوق الاستدلال فتدبر والتوجيه الثاني لنا يصح
فرقكم بين الحالتين لو كان الجزئي هو معلوما بعينه قبل الروية
حتى يصح ان يق انه لما كان العلم به حاصلا قبل الروية فما يزيد هو
الابصار لكن لا نم انه معلوم قبل الروية اذ لا يمكن العلم به
بطريق آخر سوى الحس فلا يكون هو معلوما قبل الروية فلا
شيء زايد على العلم حتى يكون هو الابصار والظاهر ان هذا مراده كما
قيل لكما يظهر بالتامل في عبارته ولا يخفى انه لا يصح رد المحشي لان
ذكر امكان الاطلاع الحضوري على هذا التقرير لو ارتبط انما
يكون لتصحيح العلم بالمحسوس قبل الاحساس بالروية مثلا ولا
يخفى ان كون الحالة الثانية مشتملة على امر زايد على الحالة
الاولى التي هي الاطلاع الحضوري حينئذ ليس لامر ضروري بل معلوم
بل الرد الصحيح على هذا التوجيه ان يق لا يتوقف الفرق بين
الحالتين على كون الجزئي هو المعلوم بل يكفي وجدان الفرق
بين العلم بشيء ورؤيته شيء آخر وان هذه الحالة غير تلك الحالة
فينحصر جواب الدليل فيما ذكره المحشي من قبول الفرق وان الفرق
لا يمنع كونهما نوعين من العلم آه فتامل قوله انما يصح لو كان
العلم متعلق الادراك الحسي بطريق آخر آه لا يتوقف على هذا

بل للمستدل

بل للمستدل ان يقول لانا اذا علمنا شيئا آخر فانا نجد بين الحالتين
فرقا ضروريا فان الحالة الثانية بالنسبة الى الشيء الثاني مشتملة
على امر زايد على مرتبة العلم وهو الابصار قوله فهو قدرته
يدل على الكلام اي قوة الالقا لان عموم القدرة لما يدل عليه
هو له وقوة الالقا عطف تفسيري للفظ الكلام الواقع سابقا فا
اليه للفظ الالقا حيث قال ومن جملتها القاء الكلام فان المراد منه
الحروف والاصوات قطعا فالعبارة لا تخلو من تشويش قوله
وهو معنى التكلم الثابت بالشرع آه وهو تفسير الالقا المستلزم لثبوت
ما به التكلم اي الحروف والاصوات فيثبت الكلام بكلا معنييه
احدهما بالعقل وهو قوة الالقا التي عبر عنها بما به التكلم اللازم
للالقا الثابت بالشرع قوله هو تكلمت كلاما هو بمعنى التكلم
لانه وقع في هذه العبارة مفعولا مطلقا لفعل تكلمت فيثبت
ان الكلام جا بمعنى التكلم وبكلام دقيق في موضع مفعول به
وهو ما به التكلم فيثبت للفظ الكلام معنيان قوله لو حمل
الكلام المذكور هنا على معنى التكلم بل حمل على نفس الحروف و
الاصوات قوله اذ على تقدير هذا الحمل يسعف اي اعرض
ان يكون بمعنى الخالقية او القدرة التي هي التكلم الحقيقي قوله
الا ان يصرف عن ظاهره بان يق ودلالة الكلام اللفظي على التكلم

وأيضا ظ

بمعنى انه يعرف بسبب اللفظى ان فى الشخص صفة التكلم فيكون
المراد بالدلالة الدلالة العقلية لا الوضعية قوله ولا يخفى ما فيه
من انه لا يصح الحكم بقيامه بذاته تعـ لان العلم الاجمالى عين
ذاته تعـ ومن انه لا يكون مدلولا للكلام اللفظى الا بالعرف
عن اللفظ كما سبق قوله من البين ان النقوش ليس فرسا آه
لا يخفى فساده فان من قال بان الكتابة تصوير اللفظ لم يقل
ان المصور هو اللفظ حتى يلزم عليه نظيره المذكور كون النقوش
هو النقوش بل قال ان المصور وهو المكتوب هو اللفظ اى دون
الصورة هو فكذا يلزم ان المنقوش هو الفرس اى دون النقش
هو ولا فساد فيه فان ذا النقش هو المنقوش قطعا وهذا اوضح
ما ذكره المحـ اولا الا انه لا حاجة الى التزام ما التزمه فى قوله والحاصل
ان الصور مكتوبة حقيقة والعادة تجرى باطلاق المكتوب على
اللفظ على خلاف الحقيقة بل لا يخفى فساد هذا الالتزام فان الكتابة
لما كانت معناها جعل اللفظ او غيره ذا صورة ونقش لم يصدق
المكتوب حقيقة على النقش والصورة اذ النقش لم يجعل ذا نقش
بل عين النقش وانما جعل اللفظ ذا النقش والمعنى ذا نقش وصورة وهذا
لا ريب فيه نعم المثبت هو الصور والنقوش حقيقة كما ذكره
الشـ والمرتسم الاسار دالكتابة فما ذكره بحث قوله والحاصل

لا يطابق ما ذكر اولا فتامل قوله معنى اخر لا يجرى فيه القياسان
المذكوران آه لا يخفى ان المعنيين مشتركان فى صحة احد القياسين
منهما دون الآخر فالعجب انه حكم بجريان القياس فى احدهما
دون الآخر قوله وهو معتبر فى كل من الوجهين لانه قال فى الوجه
الثالث انه يسمع من جهة لكن آه وفى الوجه الثانى قال انه يسمعه
بصوت من جميع الجهات ما عبر فى كلا الوجهين السماع من الجهة
فى الجملة بخلاف ما قرره المحـ فانه اعم من ان يكون سماعه من الجهة
اولا قوله بل لا معنى لا آه اضراب عن الحاجة اى لا حاجة اليه
بل يكون كذا فكيف يكون كذا محتاجا اليه فما يكون تحت قوله
بيان لكيفية حال اللفظ الازلى فبعض سلب صفة كونه محتاجا اليه عن
لفظ الازلى عطف عليه بل انه وصفه وحاله فلا يكون محتاجا
اليه مثلا ما كان زيد كاتبا بل شاعرا صرح بذلك حيث قال فى
اخر قوله والحاصل بطريق التفريع على تمام الكلام فلا حاجة
الى ذكره فى هذا الجواب فالغرض من هذا التطويل انه افاد بقوله
بل لا معنى آه عدم الاحتياج الذى ذكره اولا لما يتوهم انه يترقى
من عدم الاحتياج الى الكلام الثانى اذ لو قطع النظر عنه وسلم
الازلية بدون التاويل فى الكلام المعنوى يكون لفظ الازلى
معينا لاخراج الكلام اللفظى اذ لا يتصور سماعه بدون الحرف

والصوت قطعاً وايضاً الكلام المذكور بحسب الايفيد فساد المعنى
مطلقاً بل افساده بدون التاويلين المذكورين وعلى تقدير التاويلين
لا يكون فاسداً بل يكون غير محتاج اليه لما فرع عليه احراً فلا حاجة
اليه في الجواب فتأمل قوله وهو ليس ازلياً باحد من التاويلين الاصح
اي وان كان المراد المعنى النفسي ايضاً بمعنى ما هو المقصود بالذات بالقياس الى اللفظ
اللفظ كما سيحقق فانه على هذا المعنى ايضاً لا يعقل ازليته الا باحد
التاويلين وهذان التاويلان يجريان في الكلام اللفظي الذي
يلزمه الحرف والصوت قطعاً فظهر ان قيد الازلي لا يفيد تخصيص
الكلام المذكور بالمعنوي الذي هو مراد الغزالي فلا يكون محتاجاً اليه
ولا يخفى في صحة هذا على مذهب اهل الحق الذين قالوا ان ازلية
الكلام المعنوي لا يعقل الا باحد التاويلين واما على زعم الاشاعرة
القائلين بان الكلام المعنوي صفة لله تعالى ازلية سوى العلم
والارادة وسائر الصفات بلا تاويل فقيد الازلية مخصص له بالمعنوي
وفايدته اخراج اللفظي وكانه هو منظور الغزالي فلا يجب الا
على اصلهم قوله باعتبار الوجود العيني متعلق بقوله بلا صوت
وحرف اي ليس صورة في الوجود العيني اي عالم الملك وان
كان له صوت وحرف في العالم المثالي عالم العقل قوله
وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات سواء كان مع الالفاظ

المثالي

المثالي اولاً لانه يشترط تجرده عن الالفاظ مطلقاً حتى ينافي
ما سيخرج جميع كلام السامعين في موسى عم قوله وهذا هو الكلام
بالحقيقة لا يخفى انه لا يلائم ما سنذكر ان مذاق الغزالي اطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى المعنى الذي بلا صوت
وحرف بالاشتراك المعنوي فان المذكور هاهنا والذي بعده يدل على
انه حقيقة في المعنى خاصة ولكنا سمي اللفظ به تسمية للدال باسم المدلول
الا ان يحمل هذا على المبالغة في كمالها هذا في جهة خاصة بل ان الجميع
لسماعهم في كل الهواء المحيط به عم دفعة بنسبة واحدة لا يلزم الاختصاص
بجهة خاصة فتدبر قوله ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
الظ من كلام الشارح انه اعتبر في الجواب الثاني الصوت الخارجي كالثالث
وطريق تصحيحه ما ذكرناه سابقاً قوله يلزم ان يسمع من جوف
من الشجرة لا يخفى انه لو اعتبر في الجواب الثاني ايضاً الوجود الخارجي
للصوت والحرف يرد عليه ايضاً الا ان المحشي لم يعتبره ويمكن دفع
هذا عن الجواب الثالث بما قال المحشي سابقاً انه ربما اوجد لسماعهم
الصوت بموسى عم في الهواء الذي في صماخه فلا يلزم سماع غيره
وقد دفعه المحشي سابقاً بانه يلزم اختصاصه بجهة مخصوصة
ولا يخفى ان هذا غير مفسد على المجيب الثالث لانه ارتكبه اولاً لانه
يرد عليه انه خلاف النقل وهو الايراد الاول فلا يرد عليه الا الايراد الاول

الحصر اضافي بالنسبة الى الفرد تسامحا في العبارة اي كانه هو الكلام
بالحقيقة لا الفرد الآخر لان الفرد الاخر اي اللفظي ليس كلاما حقيقة
بل هو فرد منه ضعيف قوله بدون سماعه بالمعنى الاول
وهو اللفظ الدال على المعنى غير المراد باعتبار الوجود المثالي او
العقلي قوله فانما يتحقق فيه السماع اي لا يتحقق له الاسماع الكلام
المذكور حتى يفيد قصر سماع كلام المذكور فيمن لم يكن له تعلق
لا انه لا يتحقق له الا السماع المذكور فيفيد الحصر من لم يكن يتعلق
في السماع المذكور فانه غير مراد في المقام اذ على هذا التقدير ايضا
لا يفيد انه لا يكون هذه المرتبة حاصلا في حال التعلق حتى يتمناه
العارفون فتدبر قوله فان قيل جاز ان يتحقق حاصله ان
عدم سماع الغير لا يدل على ان كلامه تعالى مع موسى عم بدون
الحروف والصوت لانه يجوز ان يكون كلامه المسموع لموسى عم
الحروف والاصوات الموجدة سرعتهم في الهواء المجاور
لصماخه عم لغرض اسماعه دون غيره قوله اختص السماع بجهة
مخصوصة بنا على ما يتحقق من ان ما قام بالهواء فله وضع مخصوص
فلا يسمع الا من جهة مخصوصة وفيه تامل قوله وقد نقل ان موسى
عم سمع من جميع الجهات اي نسبته الى جميع الجهات على السوية
حتى يعقل في المعاني كما هو مناط هذا الجواب لا انه سمع من الجهات

٣٣

ويمكن دفعه عن الجواب الثاني على تقدير اعتبار الوجود الخارجي
بمثل ما ذكرنا سابقا بانه اوجد في الهواء المجاور لصماخه وكونه من
جميع الجهات باعتبار ان نسبته الى جميع الجهات على السواء قوله
وعلى المثال لكماله في عالم الملكوت ايضا على سبيل المجاز ولكنا
لم يذكر لظهور انه لا يتصور فيه اللسان الحقيقي ويتوهم هذا في
عالم المثال فذكره لدفع التوهم لا يلائم الا المعنى الثاني آه لان في
المعنى الاول الذي هو التكلم الحقيقي ليس دالا ولا من لوازم الدال بل التالي
قوله قد عرفت ان الحق ان الكلام آه حاصله ان ما قالوا ان
كلامه الازلي لا يتصف بالمضي واخويه مرادهم كلامه الازلي
حقيقة وهي القدرة او العلم بالكلام وهما ليسا من لوازم الكلام
اللفظي وما قالوا ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو الازلي
التاويلي اي ازلي العلم وازلي القدرة فلا تغير قوله فيكون
من لوازم اللفظ الحادث حادثا ولذلك اي الاشعري مقر به اذ لا
خفاء فيه وهذا ازلي تاويلي وما قال انه لا يتصف هو الازلي
الحقيقي فلا تغير قوله فوصف المدلول بالازلي آه ولم يقل الا
فيه انه لم يتصف بالمضي واخويه ولا بانه ليس من لوازم الكلام
اللفظي فان المدلولية والاتصاف لما هو في الازلي التاويلي
ولا فساد فيه قوله لا معنى للعلم القديم غير العلم الاجمالي

لحم

حقيقة فانه لا يتصور في المعنى كونه في الجهات وح يرد عليه
انه لو اوجد الالفاظ في صماخ موسى ع م يمكن ان يكون نسبته
الى جميع الجهات على السوية لانه لم يجي من جهة خاصة بل انما
يوجد هنالك فتأمل قوله فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة
به الحديث القدسي لا شك انه وقع حال التعلق بعالم الملك
ايضا كما وقع لنبينا ص م وح لابد ان يراد به ما لم يبلغ حد الحضور
الذي سماه السماع وقد لا يتصور بالنسبة الى المعنى القديم
ما دام الملقى اليه في عالم الملك حتى لا ينافي ما سبق قوله لم يكن
الصوت متحققا في الاعيان فيه تأمل لان الهواء محيط بالسامع
من جميع الجهات فربما اوجد الله تعالى الصوت في جميع الهواء
المحيط فسمعه من جميع الجهات وكون الهواء له وضع حقيقي لا
ينافي ذلك نعم لو كان الهواء في بعض الجهات كان كذلك وما سمعنا من
جهة خاصة مع ان الهواء محيط بنا من جميع الجهات لانه لا يحدث
منشأ الصوت الا من جهة خاصة فاذا لم يختص المنشأ الى المدرك
الحقيقي اي لا معنى لا ازليته ملزوله الحقيقي الا فالمعنى القديم لا يختص
في العلم الاجمالي عنده لانه التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات
واحد تأويلي هو كلام الاشعري ايضا قديم قوله لا يتعلق الا بما هو
معلوم بالعلم الازلي لا بنفس العلم الازلي فيكون المعلوم

كلاما

كلاما لا نفس العلم والازلي لنا هو نفس العلم لا المعلوم فلا يخفى بحقق
الكلام الازلي فوجه بعد هذا التسليم ان تعلق التكلم انما هو بالمعلوم
لكن اطلاق الكلام على العلم باعتبار تعلق التكلم بمعلومه والعلم ازلي
فالكلام باعتبار هذا الاطلاق ازلي فتأمل قوله ومن نظر الى
استمرار الامر الازلي آه لا يخفى انه لا دخل له في هذا الحكم اي ان المعدوم
ليس بمأمور بل يكفي ان يقال ومن نظر الى انه بعد وجوده يصير
مأمورا بالفعل حكم كذا فان استمرار الازلي ان لم يكن منشأ لهذا
الحكم لا يكون نافعا فكانه اراد انه وان استمر الازلي بمعنى منشأ
الامر في نظر هذا القائل الا ان منظوره انه لا يصير الامر بالفعل الا بعد
الوجود قال الشارح الخامس ان لو كان الامر ازليا لكان ابديا
اقول ابدية الامر لا تقتضي بقاء التكليف لان وجود الامر بل كل خطاب
دائما لا يقتضي الا حصول مفاده ومقتضاه دائما وليس مفاد
الامر الاتيان بالفعل في كل وقت حتى اذا حصل مفاده لزم حصول
التكليف في دار الجزاء بل مفاده الاتيان بالفعل في دار الدنيا وهو
باق دائما فالتكليف به واقع دائما حتى ان يصدق المكلف
مأمور في العقبى بالاتيان بالفعل في دار الدنيا وهذا لما قالوا ان
صدق المطلقة دائمي نظيره لو قال احد لزيد افعل كذا في يوم
الجمعة المخصوصة وفرضنا صدور هذا الكلام منه دائما قبل

هذا اليوم وبعده لا يقتضي الاتيان زيد بالفعل المذكور في
يوم الجمعة المخصوصة دون فعله دائما فتأمل قوله مع اقترانه
باقتضاء القاء الكلام اي باقتضاء الاتفاق قيد للالقاء بالفعل
في الازل وان كان الاقتضاء ازليا قوله انما قام بالهواء لا
بالمتكلم اي في العباد ايضا فلا بينافي عدم قيام ما به التكلم به تعالى
كونه متكلما كما في العباد قوله لا خفاء في ان ايجاد الكلام
لقصد الافادة فلا يرد انه على ما زعم الاشاعرة موجد كلام العباد
بل كل افعالهم هو تعالى فيلزم ان يكون هو تعالى متكلما باعتبار
خلق كلامهم ولا شك انه لا يطلق عليه تعالى بهذا الاعتبار وذلك
لانه ليس خلق كلام العباد منه تعالى بقصد الافادة والاعلام
من جانبه تعالى وهذا معتبر في اطلاق المتكلم على خالق الكلام قوله
ولا يخفى حال نظائرها آه اقول فان المتكلم من قام به التكلم الذي
هو مبدا اشتقاق الصيغة ومعناه خلق الكلام فلا شك انه
صادق على موجد الكلام والمتحرك من قام به التحرك ومعناه
الحركة لا خلق الحركة فقياس المتكلم على المتحرك خطاء وان كلاهما
مشتركان في قيام مبدا اشتقاق الصيغة بالفاعل الا
ان مبدا اشتقاق المتكلم اي التكلم معناه على زعم المعتزلة
خلق الكلام في الهواء ومبدا اشتقاق المتحرك اي التحرك

هو

هو الاتصاف بالحركة وكلا المبدأين قائمان بالفاعل المتصف بذلك
المشتق قوله فانه بقصد الاعلام بالقاء الكلام آه نعم لو اوجد الله
تعالى في العباد بقصد الاعلام من جانبه تعالى كما في الشجرة او لسان
الملك هو كلام له تعالى وذلك تم قوله ولا يخفى عليك ما فيه
كان المحشي فهم ان كلام الشارح ههنا نصرة للاشاعرة ولذا اورد عليه
ما اورده والظاهر انه اعتراض على الاشاعرة لا نصرة لهم فلا يرد عليه
ما اورده المحشي فارجع اليه قوله وح يصح كلامه بلا تاويل اي بدون
تاويل الذي ذكره صاحب المواقف قوله وفي التاويل اي لا فرق بينه
وبين اللفظ في التاويل اي العلم فان العلم عما قديم قوله
وبعد ترتيبه آه كان المراد منه القدرة على الترتيب قوله
فلنا على كل من التقديرين اي سواء كان الكلام الالفاظ او معاني
الالفاظ قوله ليتناول المذهبين في العلم من كون علمه تعالى القديم هو
الاجمالي او الصورة القائمة بذاته تعالى ايضا كما هو مذهب الشيخ الرئيس والفارابي
على ما هو المشهور قوله لا ينافي السكوت والآفة لا يخفى عدم ملائمة
لفظ الآفة ههنا الا بالتكلف بان يقال المراد ما ينافيهما لعلها تنافي
الآفة فقط قوله قلت لا شيئ من هذين الباعثين يتوقع عند المعتزلة
اما الاول فلانهم ينفون كون التكلم الذي لا بد له مما به التكلم صفة
كمالية قديمة حتى يحتاج الى اثبات شيئ ازلي يطلق عليه الكلام بل

التكلم الكمالي عندهم قدرة القاء الكلام على تقدير وجود المخاطب
وارادة القائه ولا يخفى انه لا يستلزم وجود هذا المعنى في الازل
واما الثاني اي العبارات الواقعة في الشريعة فتأويله ممكن
بان المراد ان القرآن المجيد صورته في اللوح المحفوظ بل على ذي
الصورة وكذا في امثالها قوله ولم يقل به الاشعري وان قال
بزيادة صفاته تعالى فانه قال صفات الله تعالى ليس عينه ولا غيره قوله
فينبغي ان يكون من ينكره مطلقا آه وعلى ما قسم الاصحاب من ان
اطلاق الكلام على العبارات والالفاظ مجاز يلزم عدم كفر من
ينكره مطلقا والحاصل ان اعتراض صاحب المواقف على من فهم
من كلام الاشعري مجازية الكلام اللفظي بانه مخالف لضروري الدين
وما يلزم من عدم تكفير المنكر المطلق مع انه ينبغي تكفيره وليس مراد صاحب
المواقف انه لا يمكن تأويل كلام الاشعري بعد ما ذكره كتأويل الشارح
حتى لا يكون انكار من ينكره كفرا لانه ينكره مطلقا ولا يستلزم
عدم تكفير من ينكر كلامية ما بين دفتي المصحف فهو كافر نعم من ينكر
كلاميته بمعنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لا يكون كافرا وخلاصة كلام
المحشي ان صاحب المواقف لا ينكر تأويل الشارح لكلام الاشعري بطريق
الاشتراك اللفظي الذي لا يستلزم عدم تكفير المنكر المطلق وتسليم
انه على تقدير الاشتراك اللفظي لا فساد في عدم التكفير بالنفي

الذي

الذي ذكره الشارح وانما اعتراضه على من قال بالمجاز المستلزم لعدم
تكفير المنكر المطلق فاختياره لتأويله الذي اختاره بطريق الاولوية
بوجهين اللذين ذكرهما المحشي في الحاشية السابقة لا بطريق الحصر
في هذا التأويل قوله وان لم يحكم بكفره مع التأويل اي على
تقدير الاشتراك اللفظي انما يلزم عدم تكفير من ينكر الكلامية بمعنى
كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا فساد فيه قوله اعني انه اشار
بذلك القول الى انه كان المحشي حمل لفظ متأخري اصحابنا في قول
صاحب المواقف في آخر كلامه على المأولين لكلام الشيخ مثل ما ذكر الشارح
وامثاله لا الاصحاب الذين ذكروا اولا انهم فهموا من كلام الشيخ الاشعري
مجازية الالفاظ فصار معنى كلام صاحب المواقف بزعم المحشي ان
ما ذكرنا ان كان مخالفا للتأويل الذي ذكره متأخروا اصحابنا ويندفع فع
به المفاسد ايضا لكن بعد التأمل يعرف حقيقة ما ذكرنا اي اولويته
لما ذكر المحشي من الوجهين هذا حاصل كلام المحشي ولا يخفى بعد ذلك
قوله وان الظاهر انه اراد من متأخري اصحابنا الاصحاب الذين
ذكروا اولا بل على تقدير هذه الارادة ايضا لا اشارة فيه الى صحة تأويل
الاصحاب ودفع المفاسد وكيف يفهم من الحمل الاولوية حتى يفهم
صحة غيره بل الظاهر منه خلافه فتأمل قوله قد عرفت ما فيه
من ان الدال الاول المطابقي للكلام اللفظي ليس صفة لذاته تعالى كاللفظي

فليس اللفظي والاعتقادي الا ان يقال الدلالة بالدلالة الالتزامية مما لا تم
قوله وان كان مشتملا على حسن كالكذب آه يترآ فيه ايضا
لما ق في دفع شبهة الثنوية من انه يجوز انه تع يفعل ما يكون
جزئية غالبا على شرئيته وليس بقبيح الا ان يقال لا شيء من الكذب
بحيث يكون حسنه غالبا على قبحه وهو محل البحث قوله قال
الش الثاني انه ينافي مصلحة العالم آه اقول فيه بحث اذ لا نم ان
كذبه تع في الواقع ينافي مصلحة العالم بل الاحوال كذبه مع اطلاع
العباد عليه ينافي مصلحة العالم ويرتفع الثقة عن كلامه لما
لو وقع الكذب في الواقع او جاز وان لم يقع ولكن يحفظ الحال
بحيث لا يطلع عليه احد لا يلزم خلاف المصلحة وارتفاع الثقة
ولا ينافي وجوب الاصلح عليه تع فالعمدة في هذا الاشياء هو
الدليل الاول قال الش والنقض على السمع اجماعا اقول اثبات
حجية الاجماع موقوف على صدق الرسول الموقوف على صدقه تع
لما استعرف فاثبات صدقه تع به دور وسيجيء الكلام على ما
ذكره الش في دفع الدور قال الش والايجاز زوال ذلك الكذب
اقول فيه بحث اذ لا نم ان بالصدق يزول الكذب وتفصيله انه
ان اريد بزوال الكذب زوال مدلول اللفظ الكاذب اي اللفظ
الكاذب القائم به عند حصول معنى صادق قائم به او لفظ صادق

ممنوع

ممنوع لانه لا تنافي بين قيام المعنى الصادق والكاذب كليهما بذات
واحد كما في انفسنا حين اخبارنا بما علمنا انه مخالف للواقع لانا
نجمع اعتقادهما معا وكذا حال اللفظ الصادق والكاذب فانه
باللفظ الصادق لا يزول اللفظ الكاذب وان اريد انه يزول
الاعتقاد بالكاذب فلما يدل على امتناع اعتقاده تع ونقصه
بالكاذب لان الكذب بدون الاعتقاد بل مع علمه بانه خلاف
الواقع فلو فرض عدم كذب مدلول اللفظ القائم به اذ اللفظ مع
علمه بكذبه لا يلزم من صدقه تع زوال ذلك قيام اما لما يلزم ان
يقوم به الصادق والكاذب اي مدلول اللفظين اي اللفظين
مع اعتقاده باحدهما ازلا ابدا فلا يدل هذا الدليل على امتناع
كذب مدلول اللفظ ولا اللفظ بالنسبة اليه بل على امتناع اعتقاده
بالكذب وكذا الدليل الذي قبله فان اعتقاد الكذب بعض
لا قيام مدلول كاذب به تع بطريق التصور او غيره قال
الش وقد ثبت صدقه تع بالمعجزات من غير توقف على ثبوت كلام
لله اقول فيه بحث اما اولا فلان ما ثبت بدلايل المعجزة لو سلم
دلالتها على تقدير شرعية الحسن والقبح انما هو صدقه تع بمعنى ان
قالوا من جانب الله تع وكلامه لا من عند انفسهم واما انه مطابق
للواقع فيتوقف على العلم بان الكذب قبيح على الله تعالى

فح قوله اثبات صدق كلام الله تع بالاجماع موقوف على حجية
الاجماع وحجية الاجماع موقوف على العلم بقول النبي صلعم في الواقع
انه لا تجتمع امته على الخطأ وامثاله والعلم بصدق قول النبي في
الواقع اى مطابقته للواقع يتوقف على العلم بصدق كلامه تع لان
المعجزة انما تدل على ان هذا القول من قبل الله تع لا من عند نفس
النبي صلعم فلا يظهر بالمعجزة الا انه كلام الله تع صادق كان هذا اما
في الواقع والا فظهر ان حجية الاجماع متوقف على صدقه تع فاثبات
الصدق به دور واما ثانيا فلانه اذا جاز كذبه تع عن ذلك
لم يفد تصديقه للنبي باظهار المعجزة ثبوته لانه بمنزلة قوله
هذا صادق في ثبوته واذا جاز كذبه جاز كذب هذا الكلام
ولم يقبح منه تع شيء على قاعدتهم فلم يثبت ثبوته واذا لم يثبت
ثبوته لم يثبت حجية الاجماع والقول بان المعجزة تدل على مطابقة
كلام النبي صلعم للواقع فظهر الفساد بل لو سلم فانما يدل على الكلام
من جانب الله تع واما صدقه في الواقع فلا يتم بدون الحسن والقبح
العقليين على انه اذا جوز العقل امثال تلك الاحتمالات المذكورة
لم يثبت نبوة نبي اصلا فكيف ظهر العادة اذ العادة فرع العلم
بتكرار الوقوع فتامل يظهر لك ان العمدة في اثبات صدقه تعالى
انتفاء القبح عنه تع كما قال الشارح لا غيره قوله قد عرفت انه كذا

الكلام اللفظي المطابق ليس غرض الشارح الا لزوم كذب المدلول المطابقي
للكلام اللفظي بسبب كذب اللفظي وهو الذي زعم الاشاعرة انه كلامه
قائم بذاته تع على ظاهر كلامهم ولا يخفى لزوم ما ذكره الشارح وعدم صحة
قول من قال ان الدليل يتم في المعنى النفسي بمعنى المعنى المشهور دون اللفظي
واما ما ذكره المحشي من عدم تمامية الدليل في اللفظي ومدلوله معا وثبا
في الاعتقاد فكلام اخر تاد بلى لا اعتراض للشارح عليه وكان المحشي اشار
بذلك بقوله وهذا خلاصة مقصد الشارح السيد المحقق يعني
هذا مقصود وان كان على الظاهر والمشهور يرد عليه اعتراض الشارح
قوله لقائل ان يقول في جواب الكلام اقول مع قطع النظر عن
عن الحسن والقبح العقليين لا نعلم ان الكذب قبيح حتى يكون القاؤه
نقصا قوله لا خفاء عليك ما فيه من المنع الظاهر وهو ان اللازم ان واجب
الوجود لو علم شيئا يمكن ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وهل الكلام الا فيه
فكيف يسمع دعوى الضرورة في خلافه قوله فالحق في دفع هذا الجواب
ما مر من انه الكلام اللفظي على ثلثة اقسام وكذب اثنين منها لا يوجب
كذب الكلام النفسي فتدبر قوله نفى الزيادة بالذات اى ليس ذات
البقاء زائدا على ذات الوجود وان كان زائدا عليه بحسب الاعتبار قوله
ولا يخفى ان الاخير لا يلائم اذ وجوب الوجود لا دخل له في عدم
زيادة البقاء على الوجود بالذات بل في الممكنات ايض

قوله لعل المراد منه البقاء آه فيكون غير الوجود لكن صفة له
وليس المراد منه انه زايد على الوجود بحيث يكون امرا غير مربوط
بالوجود حتى لا يكون صفة للوجود ايضا فيرد النقض بالحدوث
بانه يلزم تعيين الدليل المذكور على كونه زايدا على الوجود بالمعنى
المذكور اي كونه مغايرا اجنبيا للوجود وهذا ظاهر البطلان
والحاصل ان ما ذكره في هذه الحاشية تمهيد لما سيذكر
في الحاشية التي بعدها في دفع النقض بان المراد بزيادة البقا
على الوجود كونه مغايرا له بانه صفة له لا ازيد من ذلك
ولا فساد في جريان هذا في الحدوث ايضا اذ هو ايضا صفة
للوجود كالبقاء فلا نقض على الاشعري وسيجيء ما فيه قوله
ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود فيكون زايدا على الوجود
كالبقاء لكن صفة له فلا تخلف الدليل في نفس الامر في الحدوث
فلا نقض على الدليل اقول الظاهر من كلام السيد الشريف ان
هذا النقض الزامي على الشيخ الاشعري بناء على انه قائل
بعدم زيادة الحدوث على الوجود اص اللهم الا ان يقال
غرضه عدم كونه مغايرا للوجود وهو خلاف الظاهر فتامل
وقد يتوهم ان غرض المحشي دفع النقض بمنع ان الوجود متحقق في
الزمان الثاني بدون الحدوث لان الوجود في الزمان الثاني

ايض

ايضا يصدق عليه انه مسبوق بالعدم وهو معنى الحدوث فاورد
على المحشي ان المراد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود وهذا غير
متحقق في الوجود في الزمان الثاني اقول قد عرفت مقصود المحشي
وان هذا ليس مقصوده فتامل قوله يجب حمل الكلام على
ان المراد منه نفي الزيادة الظ حمل كلام المص ونفي الزايد على
نفي زيادة صفات الواجب تعالى على ذاته تعالى فان وجوب الوجود
يدل على عينية صفاته تعالى كما هو مذهب المعتزلة والمص ولا مزية
للبقاء والسرمدية من بين الصفات في كونهما غير زايدين
على الذات حتى لم يذكر المص حكم باقي الصفات وخصهما بهذا
الحكم والعجب غفلة المحشي والشارح عن ذلك فتامل قوله اما ان يقتضي
التعدد واما ان يقتضي الوحدة لا خفاء آه لا يخفى ما فيه اما اولا
فلانه ان اراد بحقيقة الوجود الوجود الخاص الذي يثبت كونه
عين الواجب فنختار انه يقتضي الوحدة وبه لا يثبت الوحدة التي هي
المطلوب لجواز ان يكون الوجود الخاص لكل من المتعدد مغايرا بالذات
للوجود الخاص بالآخر ويكون عين كل منهما ومقتضيا للوحدة
وهو واحد اذ كل منهما واحد وما يتوهم اشتراكه معنى انما
هو الوجود المطلق لا الخاص وان اراد بحقيقة الوجود الوجود
المطلق فنختار الشق الثالث اي لا اقتضاء لاحدها قوله لا يلزم

الاحتياج الى الممكن قلنا ثم اذا الوجود المطلق زايد على ذات الواجب
فجاز ان يقتضي تعدد هذا الوجود الزائد و وحدته هو ذات الواجب
المغاير بالذات لذات الواجب الآخر تعالى عن ذلك واما ثانيا
فلانا نختار الشق الاول اي ان حقيقة الوجود تقتضي التعدد
وقوله يلزم تحقق الكثير بلا واحد قلنا ثم لجواز ان يكون مقتضيا
لتعدد مخصوص لكونه اثنين او ثلثا مثلا اي مقتضيا لان يكون
نوعا منحصرا في ثلثة افراد او اثنين مثلا فيكون مقتضيا لان يكون
كل فرد من افراده موجودا مع فرد آخر منه او مع اثنين آخرين
ولا تعدد فيه فتامل ثم لا يخفى ان دعوى البداهة في وحدة
الوجود لو كان مراده وجود الخاص كما يشعر به كلامه فيما سيجيء
بمنزلة دعوى البداهة في المدعى فلا يسمع في مقام الاستدلال
نعم لو ادعى ظهور المدعى بوجه المكاشفة او غيرها كان معنى
آخر قوله يقتضي الاحتياج الى الممكن لان احدهما او اقع قطعا
فلا بد له من مقتضي فلو لم يكن مقتضيه نفس حقيقة الوجود لكان
مقتضيه غيره من الممكنات فيلزم الاحتياج الى الممكن
قوله وايضا الخفاء آه دليل بان بطلان الاحتياج المذكور
الى الممكن بانه حينئذ يثمر الاحتياج الى اقتضا حقيقة الوجود
لاحدهما فرجع الى الشقين الاخيرين فابطل كون غير الوجود

وهو الممكن مقتضيا لاحدهما اي التعدد والوحدة بوجهين الاول
ان الممكن لا اقتضاء له اصلا والثاني انه لو اقتضى الممكن الى اقتضاء حقيقة
الوجود فرجع الى الشقين السابقين فقوله ايضا من تتمة هذا الدليل
بخلاف ما سيجيء من قوله ايضا وايضا قوله ولما كان حقيقة
وجوب الوجود تقتضي آه يعني لما تعين الشق الثاني اي اقتضا
الوحدة وبطل الشق الاول والثالث اي اللا اقتضاء ثبت المطلوب وهو
عدم الشركة فقوله ولما كان آه متعلق بالسابق لا بما تحته ايضا
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود لا يخفى انه يرد عليه
ما اورد على الدليل السابق من الترديد في الوجود الخاص والمطلق
قوله يجب ان يكون بعد اثبات تحقق كونه واجب الوجود
وكونه عين الوجود الصرف قوله وايضا صرف الوجود من حيث
هو موجود لان وجوده باعتبار كونه ذاته اي وجود الواجب
انما هو باعتبار نفسه وتعينه وواحد على ما سيجيء وجود
الوجود باعتبار امر واحد هو هو فلا يتوهم فيه الكثرة في الوجود
فلا يوجد كثرة وهو المطلوب الفرق بين هذا الدليل والدليل الذي
قبله انه اخذ في السابق تساوي مراتب الاعداد الى الواحد
الصرف وفي هذا التقرير لا حاجة الى اخذه فتامل فانه
انما يتم لو كان معنى عينية الوجود في الواجب كونه عين معنى

قوله ص

عبارة خاصة

الوجود واما على التحقيق الصحيح فى معنى العينية اى كون الواجب
محض فانه موجود الايتم ذلك الدليل لورود الشبهة بانه ربما
ولان الى الكثرة تعالى عن ذلك قوله والا لكان حادثا لغيره
من خارج لان وحدة ما حاصل فيه قطعا والا لم يحصل افراد فهو
الكثرة حاصل فى فرد ما البتة فاذا لم يقتضيه الوجود المحض
كان للغير من خارج فى اقتضاء عدم الكثرة المذكورة ويعود اقتضاء
غير محض الوجود الى اقتضاء الوجود لان تحققه باعتبار الوجود
والحر والفرق بين هذا الدليل والدليل الثانى باعتبار تفاوت
دخل الغير الى اقتضاء نفس الوجود فانه فى النفس السابق باعتبار
الامكان وهذا باعتبار الوجود قوله وكذا المنع الثانى
لان وجوب الذات اه كان فى نسخة الشرح التى عندنا مكان
التعين وجوب الوجود على ما فى متن العبارة المنقولة ههنا
قوله فلزم المحذور المذكور وهو تقدم الوجود على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود قوله بل كان ذلك
الوجوب اه اى الوجوب الذى هو الوجود اى الوجود المتأكد فى
بيانيه هذا هو المراد من قوله من الوجود قوله وكيف يكون الماهية
المجردة اى المحضة الصرفة بلا لحوق امر آخر اليه قوله بسبب المعنى
اى بسبب نفس الماهية واصل المعنى او بسبب الحامل كالموضوع

حاشية المولى الاسلام مولانا شمس الدين محمد الخفري على شرح حكمة العين

او العلة لهم قوله اى لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسى اى
متمما او داخلا فى معناه قوله بل انما كانت علة لتقوم
موجودة والوجود امر خارج عن حقيقة المعنى الجنسى فى غير
الواجب فلا قصور قوله واذا كان المعنى العام اى الذى فرض
انه جنس وما يوجب التعين فصله او نوع وما يوجب التعين
قوله فى ماهية ما هو كالجنس لانه يحصل به الوجود الذى
هو نفس الجنس على الفرض المذكور فيلزم ان يكون للفصل
فى اصل حقيقة الجنس قوله وحال ما يقع به الاختلاف اى
حال ما يوجب الاختلاف والتعدد فى الماهية غير الفصل مما ذكر
من الموضوع والزمان والمكان وغيرها اظهر فى جميع ما ذكرنا
من الاحكام من انه لا بد ان لا يكون لهذه الامور دخل فى اصل
الجنس او النوع واذا كان هذه الامور موجبة لتعين الواجب
ان يكون لها دخل فى اصل المعنى العام بناء على انه هو الوجود
ولهذه الامور دخل فى
الوجود قطعا
قوله وحيث
ماهية الجنس اى حيث
يكون ماهية الجنس
او ماهية النوع عين
الوجود تمت
فى وسط
شهر ربيع
الآخر
١٠٥٥

يا رب وفقني
هو الموفق المعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين **اما بعد** فيقول الفقير الى الله الغني
محمد بن احمد الخفري قد اتفقت مني في سالف الزمان تعليقات
على شرح جملة حكمة العين وحواشيه فجمعتها وسميتها بسواد
العين في شرح حكمة العين ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
قوله ومقابلاتها يمكن ان يكون معطوفا على الامور العامة
وان يكون معطوفا على الشاملة فعلى التقرير الثاني يكون
العدم المطلق والامتناع الذاتي وامثالهما من الامور العامة
وللامور العامة تعريفات اخر احدها انه ما يشتمل مع مقابله الواحد
جميع الموجودات بمعنى ان لا يخرج من شمولهما على الاطلاق
شيء من الموجودات ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي
وثانيها انه ما يشمل اقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر
والعرض او يشمل الاثنين منها وثالثها ما يشمل جميع الموجودات
او اكثرها وعلى هذين التعريفين لم يكن العدم المطلق والامتناع
الذاتي ونحوهما من الامور العامة نعم لو اريد بالشمول لجميع
الموجودات امكان الطريان عليها سواء بقيت بعد الطريان

اولا كان العدم المطلق من الامور العامة والغرض انه يلزم على
جميع التعريفات الاربعة ان يكون العلية والمعلولية من الامور
العامة مع ان المصنف لم يذكرهما في تلك المقالة التي وضعها لذكر الامور
العامة بل انما ذكرهما في المقالة الثانية فلا بد من بيان باعثه
على ذلك والقول بان باعثه متابعة الامام كما قال المحقق قدس سره
في غاية الضعف فالوجه ان يقال لما كان اكثر مباحث العلل
والمعلولات غير متعلق بالامور العامة وضع المقالة الثانية
لذكرها وذكر فيها المباحث التي تعلقت بالامور العامة
لكونها قليلا لئلا يحتاج فيها الى الرجوع الى المقالة الاولى
والحاصل ان وضع تلك المقالة ليس الا لذكر احوال افراد العلة
والمعلول وهي ليس اكثرها اذ ليس شيء منها من الامور العامة
وايضا وضع باب الامور العامة ليس الا لذكر احوال مفهومات الامور
العامة لا احوال افرادها التي وجدت في الاعيان فالمصنف
لما وضع المقالة الاولى لتلك الاحوال ذكر الامور العامة في
عنوانها ولما المقالة الثانية فانما وضعت لذكر احوال الافراد
العلة التي هي موجودة في الاعيان ولهذا قال المقالة الثانية
في العلل والمعلولات **قوله** البحث الاول في الوجود والعدم
اي في الوجود مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا او المطلق

الشامل لهما وفی العدم کذلک وهذا اولی من حملهما علی الوجود
المطلق الشامل لنوعیه الخارجی والذهنی وعلی العدم المطلق
بمعنی رفع الوجود مطلقا لکما لا یخفی هذا دقیق قیل ان الوجود والعدم
لیسا من الامور العامة بل الموجود والمعدوم منها فان المراد من
الشمول المذکور فی تعاریف الامور العامة هو الحمل مواطاة اول
المراد بالشمول انما هو الحمل مطلقا سواء کان بالمواطاة او بالاشتقاق
فالمبادی من الامور العامة کما کان المشتقات منها **قوله**
لتوقف علی الفکر ای علی الفکر الذی یحصل به التعریف فلا یجری
هذا الدلیل فی التصدیق البدیهی الذی جزؤه الذی هو عند الحکم
نظری وذلک لان التصدیق النظری هو الذی یحتاج حصوله
الی الفکر الذی یحصل به الحجة فمن احتیاجه الی الفکر الذی یحصل
به المعرف لا یلزم ان یکون نظریا بخلاف التصور فان احتیاجه
الی الفکر الذی یحصل به المعرف یلزم ان یکون نظریا والحاصل
ان المراد بالتصور النظری هو الذی یحتاج الی التصور المحتاج
الی المعرف سواء کان احتیاجه ناشیا من ذاته او من جزئه
والمراد بالتصدیق النظری تصدیق یحتاج الی الدلیل فظهر لک
ان جزء المتصور بالبدیهة بدیهی لا محالة بخلاف جزء التصدیق
بالبدیهة فانه لا یلزم ان یکون بدیهیا **قوله** وجوابه منع ما تلم

الممیة للفرد الخارجی وذلک اما بناء علی اختلاف الموجود الذهنی
والامر الخارجی فی الماهیة واما بناء علی عدم اختلافهما فی نحو الوجود
قوله مع ان الحکم فیه ان الحکم بامتناع التصور بالکنه لا یستلزم
الا التصور بالوجه ولا محذور فیه فجاز ان یکون الممتنع هو التصور
بالکنه لا التصور بالوجه نعم لو کان مراد صاحب القیل ان الممتنع
هو التصور مطلقا یمکن رده بما ذکر لکن الظاهر ان مراده انما هو امتناع
تصور الوجود بالکنه یدل علیه قوله فلو حصل فیهما ماهیة الوجود
قوله فی الحاشیة لانا نقول لیس الکلام فی المفهومین الخ فان
قبل هذا الکلام یدل علی ان لکل من الوجود والوجودی مفهوما
وما یعبر عنه به وهذا غیر ظاهر فیحتاج الی بیان قلت لا شبهة
فی ان الماهیات الممکنة باعتبار معانیها لا یکون منشأ لانتزاع
الموجودیة فهی لیست موجودة باعتبار ذواتها بل لا بد من انضمام
الوجود الیها وارتباطها به بوجه من الوجوه فی نفس الامر
والوجود الانتزاعی الذی هو من المفهومات الانتزاعیة لا تحقق
لذاته فی نفس الامر بل انما التحقق لمنشأ انتزاعه فانضمام الوجود
الانتزاعی الی الماهیة لیس تابعا بالذات لطریان العدم واللاشیئیة
والبطلان والوجود الحقیقی لیس الا معنی هو مانع طریان العدم
واللاشیئیة والبطلان بالذات فهل لا خطر ان ضم الوجود الانتزاعی

الذي هو المعدوم الى المعدوم باعتبار ذاته لا يمنع المعدومية بل انما
يمنع باعتبار ملزومه فعلم ان لحال الوجود و وجودي حقيقة
هي منافية للانعدام ومفهوم انتزاعي يعبر عنها به وهل الوجود
موضوع لذلك المفهوم المنتزع ومستعمل في الحقيقة المذكورة من قبيل
اللازم في الملزوم او موضوع لحقيقة لا يدركها البشر الا بالوجه
وهذا المفهوم وجه من وجوهها فهذا الاطلاق يفهم بهذا الوجه
فيه خلاف اختيار الحسام وتبعه ومنهم الغزالي الثاني واختيار
بهمنيار لما صرح به في كتاب التحصيل وافضل المحققين لما صرح
به في شرح الاشارات فللوجود مفهوم انتزاعي لازم للوجود الحقيقي
الذي هو منشأ الانتزاع وملزومه في العقل وكذا الوجودي مفهوم
انتزاعي هو الحصة وفرد هو بالحقيقة وجود المتكلم والحاصل
ان الوجود يستعمل في المعنيين احدهما انتزاعي ويسمى بالوجود الاثباتي
وثانيهما وجود حقيقي وهو حقيقة الوجود وعين زايد في
واجب الوجود لما ياتي برهانه وسيجيء زيادة تكشف لذلك
بقي هنا بحث وهو ان الحكماء ليسوا الا من اهل التنزيه فكيف
يدعون بداهة كنه ما يعبر عنه بمفهوم الوجود و وجودي كما
حكم به الش والظ بل المناسب لمذهبهم ادعاء بداهة مفهومهما اللذين
احدهما مطلق والآخر مقيد وبهذا ظهر سقوط الايراد الذي ذكرهم

في الشرح وايض ليس كثير فايدة في العلم بكون ذينك المفهومين
المنتزعين بديهيين ويكون الوجود الانتزاعي مشتركا معنويا
بل كثرة العناية ليست الا في كون ما عبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي
معلوما وبكونه معنى واحدا مشتركا فخواص الاشتراك المعنوي وبهذا
الاعتبار يكون المناسب هو التعرض لحال ما يعبر عنه بمفهوم الوجود
ولهذا قال الظ موافقا للش ليس الكلام في المفهومين آه فلابد هنا
من كلام فصل فاقول لا شبهة في ان المط الاصلي ليس الا كون الوجود
الحقيقي معلوما وكونه معنى واحدا لخواص الاشتراك المعنوي بين الموجودات
ولو كان بحيث يكون عينا في الواجب ومرتبطا في الممكنات
ولما لم يتمكن للبشر تعقل ذلك الوجود عند اهل التنزيه الا بالوجه
الذي هو كونه منشأ للوجود الانتزاعي فاذا عبر بلفظ الوجود
لا يفهم منه الا معنى انتزاعي فمعلومية الوجود الحقيقي بالوجه الذي هو
المعنى الانتزاعي الذي هو بديهي بالبداهة جعل عندهم نازلا منزلة
العلم بذاته لان ذلك المعنى الانتزاعي لازم قريب له نظير
الحد الاقناعي الذي نازل منزلة الحد الحقيقي فعلى هذا بداهة الوجود
الانتزاعي مستلزم لبداهة العلم بالوجود الحقيقي بالوجه الذي
هو الوجود الانتزاعي فيصح دعوى بداهة كل منهما وايض وحدة
كل منهما مستلزم لوحدة الاخرى اما وحدة الوجود الانتزاعي

فهي بينة والدلايل المذكورة عليها تنبيهات واما وحدة الوجود الحقيقي فهي حدسية يحدس العاقل بها بملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي فان ناقش احد في ذلك اندفع المناقشة بان يقرر حمل الحكماء وحدته من الاصول الموضوعة وما جعل عليها دليلا من التنبيهات التي يحصل بملاحظتها الاطمينان عليها والحاصل ان المقصد الاصلي ليس الا كون الوجود الحقيقي معلوما بالوجه الذي هو لازم قريب له في التصور وكونه معنى واحدا ولهذا ترى القوم قد احتاجوا في اثبات التوحيد الى هذا المبحث واما كون الوجود الانتزاعي بديهيا وكونه معنى واحدا فانما هما مطلوبان بالعرض ليكونا مؤديين الى معلومية الوجود الحقيقي ووحدته وسياتي زيادة ايضاح في مبحث التوحيد قوله وهو اي الوجود الذي هو متصور بالبديهة مشترك اقول ان المعنى المستعمل فيه لفظ الوجود اثنان احدهما انتزاعي بمعنى الكون المصدري وثانيهما ماهو باعتبار ذاته مانع من الانعدام واللاشيئية والبطلان والوجود بالمعنى الثاني هو عين حقيقة وجب الوجود وحقيقة الوجود والموجود من حيث هو موجود فباعتبار هذا المعنى معنى الوجود بعينه هو معنى الموجود فالوجود الحقيقي باعتبار انه منشاء لانتزاع الموجودية هو الموجود باعتبار انه

بعبار

باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع هو الوجود فعلى ما ذكر من التحقيق يكون للموجود معان ثلثة احدها الموجود الذي هو لذاته وبذاته موجود ولهذا قال الحكماء بالحقيقة الموجود هو الوجود وثانيها المشتق من الوجود المصدري بمعنى الثابت والمتحقق وثالثها المشتق الحاصل من الوجود الحقيقي ويكون معناه الشامل للواجب والممكن هو ما يكون اعم من الوجود القائم بذاته ومما هو منسوب اليه ليكون معناه ما انتسب اليه الوجود نسبة ما سواء كانت اتحادية او ارتباطية لا ما يكون اعم من الوجود القايم بذاته ومما يقوم به الوجود بان يكون معنى الموجود ما قام به الوجود سواء كان ذلك القيام قياما حقيقيا او قياما مجازيا هو عدم القيام بالغير كما قيل فان هذا المعنى ليس ماخوذا من الوجود الحقيقي فان الوجود الحقيقي ليس قائما بالغير بل جميع الماهيات الممكنة انما قامت به نحوا من القيام الذي لا يتاثر الوجود به ولا يستكمل به ولا يكون بينهما او بينه اتحاد حقيقي والموجود باعتبار كل من المعاني الثلثة المذكورة له معنى واحد وهذا هو مطلوب الحكماء في هذا المقام والدلايل الثلثة المذكورة فيه يدل عليه اما بواسطة او بغير واسطة فان قيل ان الموجود بالمعنى المتعارف

انما هو المشتق من الوجود المصدري بمعنا البحث في اعتبار
الموجود بالمعنى الغير المتعارف وهو المشتق الجعلي من الوجود
الحقيقي قلت لما كان هذا المعنى هو مقتضى البرهان اعتبره
كالموجود بالمعنى الاول الذي هو عين ذات واجب الوجود وايضا
لما كانت وحدته مستلزمة لوحدة الوجود الحقيقي اعتبره
ليكون توطية لاثبات التوحيد كما سيجيء ان شاء الله الحكيم
فان قيل ما المستند من كلام الحكما على ان للوجود معنى هو حقيقته
ومغاير للمنتزع العقلي قلت قال الشيخ في الشفا وتقول
ان معنى الموجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما معنيان
فالموجود والمثبت والمحصل اسما مترادفة على معنى واحد
ولا شك في ان معناها قد حصل في نفس الامر من تقرأ هذا
الكتاب والشيء وما يقوم مقامه قد يدل به على معنى
آخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو فللمثلث
حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي
ربما سميناه الوجود الخاص ولم يرد به معنى الوجود الاثباتي
فان لفظ الوجود يدل به ايضا على معان كثيرة منها الحقيقة
التي هي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء
فلنرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة

هي به ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي
هو مرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة
اما في الاعيان او في النفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى
محصل مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة
كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام غير مفيد ولو قلت ان حقيقة
كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل افادة منه ان تقول
ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود كانك قلت حقيقة كذا
موجود تم انتهى قلت قد اشار بقوله فان لفظ الوجود يدل به على
معان كثيرة الى ان الوجود قد يدل به على الوجود الحقيقي القائم
بذاته المنسوب اليه الماهيات وايضا في قوله حقيقة كل شيء الخاصة
به غير الوجود الذي يرادف الاثبات اشارة الى ذلك كما في
قوله ولم يرد به معنى الوجود الاثباتي وكما في قوله وذلك لانك
اذا قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا آه فان ذلك الكلام يدل
على انه قد دخل في مصداق قولنا الانسان موجود امر وراء
الماهية ولا زمها وهو الوجود الحقيقي وفي تسمية الحقيقة التي
هي عليها الشيء وجودا اشارة لطيفة الى دقيقة شريفة لعل الشيخ قد
غفل عنها والا لم يقل في مباحث علم الواجب تعالى ما قال وسيجيء
تحقيقها وبيان غفلته ثم قال في الشفا والذي يجب وجوده

[illegible]

لغيره دائما ان كان فهو غير بسيطة الحقيقة لان الذي له باعتبار
ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية فهما
جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب يعرى عن ملابسة
ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج
تركيبي انتهى قلت يعلم من هذا الكلام ان المستفاد من اقوال
الموجد امر وراء المهية ومعنى الوجود الاثباتي المنتزع كما
لا يخفى عند المتامل الصادق وسيأتي مآخذ الكثيرة الاخرى
الدالة على ان للوجود معنى حقيقيا غير منتزع والحاصل
ان للموجود معنى منتزعا كما ان له معنى حقيقيا هو منشأ
الانتزاع بالذات وكل منهما معلوم بلا اكتساب ومشترك
بين الموجودات بالاشتراك المعنوي فلا نفصل في اجزاء
البراهين الآتية على كل منهما قوله معنى ان اطلاق الوجود على
الموجودات بمعنى واحد في هذا التفسير فائدة قد غفل عنها اصحاب
سينكشف بعد فان قيل الاشتراك المعنوي انما يصح للوجود الذي هو
المنتزع واما الوجود الحقيقي فلم يتصور فيه الاشتراك المعنوي
بين جميع الموجودات قلت اشتراك الوجود الحقيقي بين الموجودات
انما هو بمعنى انه لم يخل ولم ينقطع عنه موجود من الموجودات
فاشتراكه ليس على نحو اشتراك الوجود الانتزاعي فاعلم ذلك

فانه

فانه نفيس في مدرك اهل التنزيه وههنا كلام لا يليق باهل
البحث قوله فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات على هذا التقدير
الخ قلت ان اجري الدليل على اشتراك الوجود الانتزاعي لم يجب
اندفاع الكلام عنه اذ الوجود الانتزاعي ليس عين الشيء من الموجودات
التي فيها منشأه وان اجري الدليل على اشتراك الوجود الحقيقي
بالمعنى المذكور اندفع عنه هذا الكلام ايض فانه لا حاجة الى
ابطال ان الوجود الحقيقي ليس عينا في الواجب فان اشتراك
الوجود الحقيقي بمعنى عدم انقطاع شيء من الموجودات عنه
يتحقق بين الواجب الذي هو محض الوجود الحقيقي والممكنات
الموجودة التي غير منقطعة عنه فاعرف ذلك واتضح على تقدير
الاستدلال على اشتراك الموجود بالمعنى الثالث لا يخفى اندفاع
ذلك الكلام ايض على الوجهين اللذين احدهما مناسب لاهل
التنزيه والاخر مناسب لاهل الحقيقة قوله في الحاشية هذا
الكلام منه مدفوع عنهم لانهم لم يقولوا الخ اقول هذا الكلام مدفوع
عن الش فان كلام الش انه على تقدير كون الكلام فيما عبر عنه
بالوجود المطلق الانتزاعي لم يصح ابطال الاحتمالين المذكورين
وقد صرح الح قبل بان الكلام ليس الا فيما عبر عنه بالوجود الانتزاعي
نعم يرد على الش ما مر من انه لا حاجة الى الاستدلال في ابطال

ذينك الاحتمالين بناء على ما ذكره ويمكن رفع التناقض المتوهم
من كلام الشيخ بان يقال مراده بما يعبر عنه هو المأخوذ من الوجود
الحقيقي على ما مر وليس عينا في الواجب **قوله** في الحاشية
انما قالوا ذلك في الوجود الخاص الخ اقول هذا الكلام صريح في
ان للوجود معنيين متباينين احدهما الوجود الذي هو عبارة
عن الموجود بذاته والآخر هو معنى موجود لذاته وبذاته وهو
للذات القائم بذاته الموجب لغيره المستحيل كونه فردا للوجود
المصدري فكن على بصيرة واعلم ان حقيقة الوجود هو ما
باعتباره يكون الشيء موجودا والواجب انما يكون موجودا
باعتبار ذاته فذاته هو الوجود بخلاف الممكنات فانها انما
يكون موجودة باعتبار امر زايد عليها فيكون وجودها مغايرا
لها وسيأتي توضيح ذلك ان شاء الله الحكيم واما الوجود المصدري
فهو امر عقلي عارض لجميع الموجودات ولما كان مبحث الوجود
دار الاسرار الالهية التي لم يحصل لها تصحيح بعد لم ابال في زيادة
التطويل فاقول لا شبهة في انه يفهم من لفظ الموجود
وما يرادفه مثل لفظ هست في الفارسية ما ينافي المعدومية
واللاشيئية ويمنع الانعدام واللاشيئية وهو المعنى الذي
حكموا بانه مقدم على جميع الاتصافات بالمعاني لا التي هي غيره

وعلى جميع المهيات والمنتزع العقلي الذي لا تحقق له لذاته لا يصلح
ان يمنع الانعدام وينعدم على الاتصاف بغيره ففي ذلك المنع
والتقدم يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة
هي التي تسمى بالوجود الحقيقي والعجب من قول بعض المدققين من
الحكم بتقدم الوجود على فعلية المهيات مع الحكم بان ليس
للوجود معنى الا المعنى الانتزاعي العقلي والغرض من هذا التفصيل
تحقيق ان للفظ الوجود معنى حقيقيا غير انتزاعي مشترك بين جميع
الموجودات واما عند اهل التنزيه فبالمعنى المذكور واما عند اهل
الحقيقة فهو على النحو الذي يجيء تحقيقه ان شاء الله الحكيم وهذا المعنى هو
عين لذات الواجب بنفسه وزايد في الممكنات وان الوجود الا
الانتزاعي هو امر عقلي لازم للوجود الحقيقي ولا تحقق له اصلا
بحسب تحقق الاصيل الا باعتبار منشأ الانتزاع ليكون على بصيرة
في هذا الكتاب في المباحث الاتية التي هي كظلمات بعضها
فوق بعض وليعلم ان لاهل التنزيه في مبحث الوجود كلاما هو كالحق
الذي يرتاب فيه الذي هو كلام لاهل الحقيقة ولهذا قال
الحكماء الغايب المطلق في طي الشاهد الحاضر هذا الكلام من جوامع
الكلم ومن معانيه ان المراد بالشاهد الحاضر ظاهر كلام
الحكماء في مبحث الوجود والمراد بالغايب المطلق كلام اهل الحق

والغرض الاصلى انه لا منافاة بين كلام الحكما والصوفيه والمحققين
من المتكلمين والاشراقيين فى مبحث الوجود والنور فان لكل من لفظى
الوجود والنور معنى حقيقيا له شعشعة من شعاعه وقعت
على مدارك الممكنات بل على الممكنات وبادراك هذه الشعشعه
فى كل شئ من الاشيا منتزع عنه الوجود الانبائى والنور المجازى
الذى هو مفهوم الكلى لذاته فاشتراك الوجود الحقيقى الذى هو
النور الحقيقى سواء دل الدلائل المذكورة فى الكتاب لاجل الاشتراك
المعنوى عليه بالذات اولهم يدل وطاكان المقصد الاعلى والغاية
القصوى فى قراءة امثال هذا الكتاب العرفان الالهى وحيث التحقيق
فرق مذاهب الفرق الاربع المذكور التى هى العرفاء بالله ليحصل
للطالبين بصيرة مخلص عن الشبهات التى هى الظلمات الواقعة
فى هذا الكتاب فاعلم ان جميع الفرق الاربع متفقون فى ان
الممكنات لا يكون موجودة وظاهرة الا بالارتباط بالواجب
الوجود وقال بعض المتكلمين ان الذات الواجب هويته موجودة
باعتبار ذاته ولا يمكن انقطاع موجود غيره عنده فالوجود عندهم
انما هو معنى انتزاعى ينتزع عن ذات الواجب باعتبار ذاته
وعن الممكنات بواسطة ارتباطها بالواجب وايجاده
اياها ولهذا جوزوا اسناد وجود الشئ الى نفسه على ما سيأتى

عن قريب انشاء الله تعالى فان هذا التجوز انما نشا من جعل
الوجود منحصرا فى الوجود الانتزاعى فهم لا يطلقون الوجود على
ذات الحق بل عندهم يعبر عنه بلفظ هو واما الحكما المشاؤون
والصوفية وباقى المتكلمين فقد اتفقوا على ان للوجود حقيقة
هى الموجود الحقيقى وهو باعتبار ذاته موجود وغيره يوجد
بارتباطه الى ذلك الوجود الحقيقى فهم لا يجوزون تحقق الشئ
بدون الوجود والوجود الانتزاعى امر عقلى له ارتباط عقلى بالموجودات
بعد تعقلها ولهذا قيل ان زيادته فى التصور والحاصل ان من قال
بانحصار الوجود فى الوجود الانتزاعى فقد جوز تحقق الشئ بدون
الوجود فالمحققون لما لم يجوزوا ذلك ذهبوا الى ان للوجود حقيقة
يعبر عنها بوجوب الوجود والوجود الحقيقى تاكد الوجود والوجود
القائم بنفسه وان غيره انما يوجد باعتبار ارتباطه به والوجود
الحقيقى هو الذى يعبر عنه عند الاشراقيين بالنور فللنور عندهم
حقيقة وهى الظاهر بذاته المظهر لغيره فغير ذلك النور انما يظهر به
فالنور الحقيقى والوجود الحقيقى والهوية المطلقة الفاظ مترادفة
اختار الاشراقيون فى التعبير عن ذات الحق لفظ الحقيقى الاول
والمشاؤون اختاروا الاول الثانى وبعض المتكلمين اختاروا
الثالث وخلاصة الكلام ان الحكما احتاجوا فى المطالب الالهية

الى اثبات وحدة كل من معنيين الوجود اما الوجود الحقيقي فلتوقف
اثبات التوحيد عليه واما الوجود الانتزاعي فلكونه عنوانا للوجود
الحقيقي ووحدته منبه لوحدته ولهذا قال المص بعد ادعائه بداهة
الوجود وهو مشترك **قوله** فالباقي لا يكون الا ما علم عدم خصوصيته
قطعا الا يقال اذا علم عدم اختصاصه علم اشتراكه معنى فلا حاجة
الى الاستدلال اذا كان الاختصاص مشكوكا لانا نقول كون العلم بعدم
الاختصاص عين العلم بالاشتراك المعنوي ثم فجاز ان يحصل
الاول بدون الثاني سلمنا الاستلزام لكن العلم بعدم الاختصاص
انما يكون بالنسبة الى ماهية والشك في الاختصاص انما يكون بالنسبة
الى المميزات الخصوصيات على الاجمال فيحتاج زواله الى الاستدلال
ويعول هذا الاستدلال انما يكون على بداهة العلم بالاشتراك
المعنوي فيكون الاشتراك المعنوي معلوما بالبداهة لكن بداهة
هذا العلم البديهي نظري ولهذا احتياج الى الاستدلال والجواب
الاول انسب بكلام المص وايضا لا يحتاج البقاء الى العلم بعدم
الاختصاص بل انما يحتاج الى الجزم بعدم الاختصاص وح يرد
على الدليل المذكور انه انما يدل على الجزم بالاشتراك المعنوي
وذلك لا يستلزم الاشتراك المعنوي اذ ربما يعتقد الاشتراك
المعنوي فلم يكن الاعتقاد مطابقا للواقع وليعلم ان حاصل

وعلى جميع الماهيات والمنتزع العقلي الذي لا تحقق له لذاته لا يصلح
ان يمنع الانعدام وينعدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم
يعلم ان له حقيقة متحققة في نفس الامر وهذه الحقيقة هي التي تسمى
بالوجود الحقيقي والعجب من قول بعض المدققين من الحكم بتقدم
الوجود على فعلية الماهيات مع الحكم بان ليس للوجود معنى الا
الانتزاعي العقلي والغرض من هذا التفصيل تحقيق ان للفظ الوجود
معنى حقيقيا غير انتزاعي مشترك بين جميع الموجودات اما عند اهل
التنزيه فبالمعنى المذكور واما عند اهل الحقيقة فعلى النحو الذي يجيء
تحقيقه ان شاء الله الحكيم وهذا المعنى هو عين لذات الواجب تعالى و
زايد في الممكنات وان الوجود الاثباتي الانتزاعي هو امر عقلي لازم
للوجود الحقيقي ولا تحقق له اصلا بحسب تحقق الاصيل الا باعتبار منشأ
الانتزاع ليكون على بصيرة في هذا الكتاب في المباحث الآتية
التي هي كظلمات بعضها فوق بعض وليعلم ان لاهل التنزيه في
مبحث الوجود كلاما هو كالصدف والذي لا هذا الدليل ان الوجود
لم يكن مشتركا معنويا ان لم يكن حمله على الاشياء التي يحمله العقل
عليها حملا صادقا بمعنى واحد لزال اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصيات
التي يحمل عليها الوجود عند العقل حملا صادقا لكن لم يزل اعتقاده
بزوال اعتقاد شيء من تلك الخصوصيات فعلى هذا لا يرد عليه الايراد

هذا الد

المذكور ولا النقض المشهور بان يق ان هذا الدليل بعينه جار في
اثبات اشتراك مفهوم الشبح البعيد المحسوس في هذا الوقت بين امور
لا شك في عدم شاوله لها جميعا كالانسان والفرس وامثالهما
بان يق مفهوم الشبح المحسوس في هذا الوقت محمول على هذا الشبح
البعيد فاذا اعتقدنا انه انسان ثم او فرس امكن ان يزول
ذلك الاعتقاد مع عدم زوال هذا الشبح المحسوس في هذا الوقت
فلو صح الاستدلال المذكور على اشتراك الوجود معنى لزم اشتراك
مفهوم الشبح المذكور بين الانسان والفرس وغيرهما وذلك لان مفهوم
الشبح المذكور لم يحمل على الانسان والفرس وامثالهما معا فلم
يكن الدليل جاريا في اثبات اشتراكه ولم يرد عليه ايض النقض بما قيل
انه يلزم من الدليل المذكور انا اذا رأينا اشخاصا من بعيد وعلمنا
ان احدهم زيد واعتقدنا ان هذا زيد ثم يزول هذا الاعتقاد دون
ان ذلك زيد ان يكون زيد مشتركا ولا حاجة الى ما قيل من
انه يكون في هذه الصورة الحكم بالاتحاد لا الحمل المتعارف لان
ذلك الفرق ليس نافعا في دفع النقض كما لا يخفى مع انه يمكن ان
يبدل الناقض بالجزئيات المذكورة في النقض بالمفهومات
الكلية مثل المسمى بزيد والمشار اليه بهذا او المشار اليه بذلك
فليتأمل هل يندفع بذلك النقض المذكور او لا فيحتاج الى الجواب

ذاتك

المذكور الذي يندفع به ذلك النقضان قوله وليبطل الحصر اه لهذا الدليل تقريرات احدها ان معنى العدم واحد يكن فلو لم
معنى الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين كون الشيء موجودا وبين كونه
معدوما لجواز ان يرتفع الوجود الخاص عنه مع ارتفاع كونه معدوما
على تقدير كون معنى العدم واحدا بان يكون موجودا بوجود خاص
آخر وثانيها ان الحصر العقلي ثابت بين الوجود والعدم بمعنى هو مضاف
لجميع الموجودات فلو لم يكن معنى الوجود واحدا لبطل الحصر العقلي بين
كون الشيء موجودا وبين كونه معدوما بمعنى ان لا يكون له وجود اصلا
وما قيل على هذا التقرير من ان فيه استعمال المشترك اي العدم في الكثر
من معنى واحد الا على تقدير كون العدم مشتركا لفظيا وهذا التقدير
مفقود في نفس الامر ومعلوم انتفاؤه ممن فهم هذا المعنى المذكور
من العدم وثالثها ان الحصر بين كون الشيء موجودا وبين كونه معدوما
متحقق مطلقا فلو لم يكن معنى الوجود واحدا لم يتحقق الحصر على تقدير ان يراد
بالوجود الوجود الخاص وبالعدم رفعه ولم يتحقق على تقدير ان يراد
بالوجود الوجود الخاص وبالعدم رفع الوجود الخاص الآخر لجواز ارتفاعهما
في شيء وارتفاعهما عنه فلم يتحقق الحصر مطلقا لكن الحصر بين الوجود والعدم
يتحقق مطلقا فيكون معنى الوجود واحدا ورابعها ان الحصر بين
الوجود والعدم ثابت بدون اعتبار القرينة فلزم من ذلك ان لا يكون

كل من معنيي الوجود والعدم واحداً اذ لو لم يكن كذلك لبطل ثبت
الحصر بعوثه القرينه لكن اللازم منتف فكذا الملزوم وخاصيتها ان
الحصر بين ما فهم من الوجود مطلقاً وبين ما فهم من العدم مطلقاً ثابت
فلو لم يكن لكل منهما معنى واحداً لم يتحقق الحصر على النحو المذكور
لكن التالي بط لانه لم يجوز العقل خلو شيء من العدم المطلق
والوجود المطلق بأي معنى كان كما لم يجوز اجتماعهما في شيء كك
فبطل كون كل منهما متعدداً فتقرر هذا الدليل بالحصر هذه
التقريرات ليندفع عنه ما اورده المص **قوله** وطابع اه اي لو لم
يكن الوجود مشتركاً معنوياً بين جميع الموجودات اشتراكاً معنوياً
لما صح انقسامه بحسب المعنى الى وجود الواجب وجميع وجودات
الممكنات سواء اعتبر انقسامه اليهما في تقسيم واحد او في تقاسيم
متعددة فاندفع ما قيل من ان انقسام الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن بحسب المعنى لا يستلزم اتحاد المعنى في جميع الممكنات
اذ قيد التقسيم قد يكون اعم وكذا الحكم لو انقسم الموجود الى الواجب
والممكن فان المقسم بالحقيقة في هذا التقسيم انما الموجود المقيد بالواجب
والممكن ومفهوم الواجب الممكن انما هو قيد القسمة ولا يلزم من
شمول مورد القسمة في جميع افراد قيد القسم بل انما يلزم شموله لجميع
افراد القسم فح وجب ان يكون المراد من قولهم ان الوجود ينقسم

الى الواجب والممكن انه ينقسم الى الواجب وجميع الممكنات اما بتقسيم
واحد او بتقاسيم متعددة ليلزم شمول مورد القسمة وهو مفهوم الوجود
لجميع افراد الممكن **قوله** في الحاشية فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود
المحمول على ذلك السبب الخ اقول قد اشار بقوله بالوجود المحمول على ذلك
السبب الى علاقة اضافة المص الوجود الى السبب الخاص في قوله
ولا يزول اعتقاد وجوده فيكون هذه الاضافة بادنى ملابسة وهي انه
محمول على السبب الخاص وايضا اشار بقوله معنى كلام المص اه الى ان معنى قول
المص جزمنا بوجود ذلك السبب انه جزمنا بان ذلك السبب موجود
الى تخطية الشارح فانه حمل قول المص ولا يزول اعتقاد وجوده على ان
مراده انه لا يزول اعتقاد الوجود المنسوب الى السبب الممكن الذي
هو الخصوصية التي فرضت وان الاعتقاد المتعلق بها او الى السبب المطلق
واعترض على كل من الارادتين بما ذكر فالمحشي رد كلامه بان لكلام المص
محملاً آخر غير ما ذكره وهو ان مراده انه لا يزول الاعتقاد بالوجود
الذي يحمل على ذلك السبب فالضمير في قوله لا يزول اعتقاد وجوده
راجع الى السبب الخاص المذكور المتصف بالامكان والاضافة الوجود
اليه انما هو باعتبار الحمل حين كون الاعتقاد متعلقاً به فالشارح
حمل كلام المص على ان معناه ان ذلك السبب يحمل عليه انه ممكن ويحمل
عليه انه موجود بوجود معين بكونه وجود ذلك السبب المتصف

بالامكان لقرينة اضافة الوجود اليه في قوله لا يزول اعتقاد وجوده
ولهذا اعترض عليه بما ذكره والمحشي رد عليه بان معنى كلام المص ان الوجود
محمول على السبب بلا اعتبار تقييده الى سبب ما كما ان الخصوصية
محمولة عليه و يزول الاعتقاد المتعلق بكونه بالخصوصية ولا يزول
الاعتقاد بوجود ذلك السبب اي بانه موجود و يلزم من ذلك ان يكون
الوجود مشتركا بالاشتراك المعنوي ولا يرد عليه ما ذكره الشارح قوله
ويجوز قيام بعض افراده بنفسه هذا الكلام ليس على ما ينبغي لان المراد
هو ان مفهوم الوجود معنى واحد مشترك بين جميع الموجودات
فمن كون فرده قائما بنفسه لا يلزم ان لا يكون لمفهومه خصوصية
فان الفرد بالنسبة اليه خصوصية والاولى ان يقال يجوز ان يكون
بعض مفهوماته قائما بنفسه على تقدير كون لفظ الوجود مشتركا
لفظيا ولعل هذا هو المراد من العبارة المسطورة ويمكن
توجيه عبارة المص بوجه آخر غير الوجهين المذكورين وهو ان
يقال على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا جاز ان يكون
وجود الممكنات زائدا عليها مع كونه معنى واحدا في جميعها وان
يكون الوجود معنى آخر غير الوجود الذي هو في الممكنات وهو قائم
بنفسه وهو الوجود الواجبي فلا يجب زوال اعتقاد الوجود بزوال
اعتقاد الخصوصية فحاصل هذا التوجيه هو ان يقال لا نم انه لو لم يكن

الوجود مشتركا معنويا لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد
الخصوصية لان الوجود المقيد ان كان هو الوجود الواجبي فيحتمل
ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب والممكنات
ويكون الوجود الواجبي قائما بنفسه لا خصوصية له في نفس الامر فا
لاعتقاد به لا يزول بزوال اعتقاد شيء من الخصوصيات التي
هي مطابقة لما في نفس الامر لبراءته عنها وان كان هو الوجود الممكن
فيحتمل ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا بين الواجب والممكنات
ويكون زائدا على ماهيات الممكنات مع كونه واحدا مشتركا بين
جميع الماهيات الممكنة التي هي الخصوصيات فلا يزول الاعتقاد
بزوال اعتقاد شيء من تلك الخصوصيات فعلى هذا لا يرد عليه
ما ذكره الشارح والمحشي بناء على ان المراد بالخصوصيات هي الخصوصيات
المطابقة لما في نفس الامر كما لا يخفى وح تعين دفع المنع بما قررنا
سابقا فافهم وظهر مما ذكرنا مع ما في الشرح ان لعبارة المص اربع
توجيهات لان لكل من السندين توجيهين والحاصل من ضرب
الاثنين في الاثنين اربعة قوله في الحاشية وحاصله الى قوله لكن
آه ههنا احتمالان آخران غير الاربعة التي ابطلها عكس قول
المص احدهما انه عين الماهية في بعض الممكنات وفي باقي الممكنات
والواجب نفس زايد وثانيهما عكس ذلك فان قلت ههنا احتمالان

آخر ان غير تلك السند بناء على ان الكلام في الوجود المطلق وهما
ان مفهومه عين في بعض الممكنات مع انه عارض له وفي باقي الموجودات
زايد او عين والاول من هذين القسمين هو مذهب الحكماء وذلك
لان الكلام في الوجود الاثباتي الذي هو بديهي التصور وهو زايد
عارض لجميع الموجودات سواء كان ممكنا او واجبا مع كونه موجودا
في الذهن بوجود زايد عليه قلت هذان الاحتمالان مندرجان في
الاحتمالات المذكورة فلا حاجة الى اعتبارها **قوله** في الحاشية
ولعله لاحظ في هذا التفصيل مذهب الحكماء لا يخفى عليك ان الوجود
الاثباتي ليس عينا في الواجب عند الحكماء فعلى تقدير ان يكون
الكلام في مفهوم الموجود المشتق من الوجود الاثباتي لا يكون
هذا التفصيل مذهبهم وكذا ان كان الكلام في الموجود المأخوذ من
الوجود الحقيقي فانه لم يكن التفصيل المذكور باعتبار مذهبهم و
اما الوجود الحقيقي الذي باعتباره فانه موجود فهو عين ذات
واجب الوجود والكلام ليس فيه وان كان وحدته مقصودا بالذات
من اثبات كون الموجود بالمعنيين المذكورين مشتركا بين جميع
الموجودات اشتراكا معنويا ولعل مراد المحشي من قوله لعله لاحظ
انه لاحظ في هذا التفصيل صورة مذهبهم في الحاشية فان قلت
لا نم ان زوال اعتقاد الخصوصية آه فيه مناقشة في العبارة

حاشیه خفری بر شرح جدید

فان منصب المستدل الاثبات لا المنع والغرض اثبات المقدمة الممنوعة
بان يقول المراد بالخصوصية التي هي مذكورة في كلام المستدل ما يعم الماهية
والذوات سواء كان عين الوجود ام لا وزوال اعتقاد الخصوصية
التي هي نفس الوجود كما هو في الاحتمال الثالث مستلزم لزوال اعتقاد
الوجود اذ استلزام الشيء لنفسه ضروري **قوله** في الحاشية
فالجواب ان يقال حاصل ما قلت آه وحاصله انه ان جعل الخصوصية
اعم من الوجود وغيره لم يمكن منع الشرطية بناء على السند الثاني
بل به تثبت لكن يصير بطلان التالي ممنوعا فلا نفع للمستدل في
ذلك التعميم وان جعل الخصوصية غير متناول للوجود كما ان الملازمة
ممنوعة كذا بالسند الثاني **قوله** في حاشية الحاشية هذا التنافي
يلزم آه اي قول المجيب عن دفع المنع المذكور في الحاشية من ان
حاصل ما قلت ان زوال اعتقاد الوجود مستلزم لزوال الوجود لما
يلزم اذا علم ان تلك الخصوصية هي الوجود في نفس الامر اي لا يلزم
بمجرد الحكم باتحادهما على تقدير الاشتراك اللفظي على الاحتمال
المذكور ثانيا ان يكون حاصل ما قال دافع المنع ان زوال اعتقاد
الوجود مستلزم لزوال اعتقاد الوجود بل يلزم ان يكون حاصله
ان زوال اعتقاد ما هو الموجود على التقدير المذكور وهو ذات
الواجب مستلزم لزوال اعتقاد الوجود واذا فتش عن ذلك الاستلزام

في نفس الامر ظهر عند العقل عدم تحققه فظهر بطلان التقدير المذكور
وهو المط وهذا خلاصة مراد المح من قوله ولكننا اذا حملنا على ذلك
السبب انه واجب وانه موجود آه واراد بالخصوصية المذكورة
في قوله فالمعلوم ان ثمة خصوصية عبر عنها بالواجب اي معنى ما
يعبر عنه بالواجب سواء كان نفس الوجود او لا اي لا يعلم في اول
النظر انه نفس الوجود او غيره وان تعين في النظر الثاني انه غير الوجود

قوله في حاشية الحاشية نعم لو علم كون الوجود عين الخصوصية
فان قلت على تقدير ان علم كون الوجود عين الخصوصية لم يرجع حاصل
الدليل الى ما ذكره بناء على ان المراد بالوجود المذكور في قوله لزال
اعتقاد الوجود هو الموجودية لا كون الشيء وجودا فان المطلب
ان الوجود مشترك بين الموجودات اشتراكا معنويا فلو علم ان الوجود
عين الخصوصية لرجع حاصله الى ان زوال اعتقاد الوجود مستلزم
لزوال اعتقاد الموجودية فلو كان الخصوصية المذكورة في الدليل
شاملا للوجود لتم الدليل بان يق لو كان اطلاق الوجود على
الموجودات بالاشتراك اللفظي لزال اعتقاد الموجودية بزوال
اعتقاد الخصوصية التي هي الوجود مثلا كما هو المفروض في السند
الثاني لكن التالي بط لانه يمكن ان يزول كون السبب وجودا
ولم يزل كونه موجودا قلت المراد بقول المح الوجود الواجبي هو الوجود

الواجبي فالوجود الذي حكم بانه قائم بنفسه هو الموجود من حيث
هو موجود فحاصل السند الثاني ان الموجود على تقدير كونه مشتركا
لفظيا لجاز ان يكون احد معانيه هو ذات الواجب القائم بذاته فليس
له خصوصية وراء الموجودية فالاعتقاد به لا يزول بزوال
شيء من الخصوصيات لبرائته عنها فح لو جعل الخصوصية المذكورة
في الدليل كما هو الظ شاملا لكل ماهية وذات سواء كانت عين
الموجودية اولا يرد عليه ما ذكره المح في الحاشية ويصح قوله نعم لو
علم كون الوجود آه ولقائل ان يقول على التقدير المذكور ايض لو علم
كون الوجود عين الخصوصية لم يرجع حاصل الدليل الى ما ذكره
بل انما يرجع حاصله الى قولنا ان زوال اعتقاد الوجود اي الموجود
من حيث هو موجود بمرافقة مستلزم لزوال اعتقاد الوجود اي
كونه موجودا وح يمكن تتميم الدليل على النحو المذكور نعم لو علم كون
الوجود عين الخصوصية بحيث لم يكن تمييز بينهما اصلا لرجع حاصل
الدليل الى ما ذكره ولعل مراد المح بكون الوجود الواجبي قائما
بنفسه لا خصوصية له هذا المعنى فلا يصلح سندا للمنع الشرطية لو كان مراده
المستدل من الخصوصيات الخصوصيات التي في نفس الامر اما لو كان
المراد بالخصوصيات سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر او لا
فلا يصلح سندا لانه يمكن ان يعتقد في الوجود الذي هو قائم بذاته

هذا اولى صح

انه جوهر مثلا ثم عن زوال اعتقاد الخصوصية وهي الجوهرية
في المثال يلزم زوال اعتقاد الوجود المفروض لان المعتقد
لما اعتقد الخصوصية جوهرا فيكون الوجود مختصا بالجوهر
بحسب اعتقاده فبزوال اعتقاد وجود الجوهر يزول اعتقاد
الجوهر وهذا هو نظر الثاني من النظرين اللذين اوردهما العلامة
المحشي على توجيهه في السند الثاني والحاصل ان توجيه الشارح
انما يلزم يصح ان لو كان المراد بالخصوصيات الخصوصيات التي
في نفس الامر بالنسبة الى الوجودات الخاصة واما توجيه المحشي
فهو لا يصح على كل من التقديرين اي سواء كان المراد من الخصوصيات
الخصوصيات التي في نفس الامر او لا **قوله** وفيه نظر لان الاعتقاد
باحد المتغايرين يجب ان يزول الخ لا يخفى ان الاعتقاد
باحد المتغايرين يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر
اذا كان مختصا بذلك الآخر بحسب اعتقاده سواء كان
الاختصاص مظنونا او مجزوما به وكذا الحال اذا كان
مشكوك الاختصاص فالكلام في لا يكون الا ما جزم العقل
بعدم الاختصاص سواء كان الجزم مطابقا للواقع او لا
فللمانع ان يقول الاعتقاد باحد المتغايرين لا يجب ان
يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر بناء على احتمال تحقق الجزم

بعدم

بعدم الاختصاص مع كون ذلك الجزم غير مطابق للواقع
وح لا يندفع بما ذكره الشارح نعم يندفع بان يقيد الجزم الاعتقاد
اذا كان ناشيا من البداهة كان مطابقا للواقع لانه ح وبه يعلم
ان لهذا الدليل تقريرا آخر وهو انه لو لم يكن اطلاق الوجود
على الموجودات بمعنى واحد لتبدل الاعتقاد بالوجود عند تبدل
الاعتقادات باعتبار الخصوصيات عدما او وجودا او ح
لا وجه للسند الثاني على الوجه الذي قرره الشارح لما انه لا وجه
له اذا حمل الخصوصيات المذكورة في الدليل على الخصوصيات
التي في نفس الامر بالنسبة الى الوجود المطلق اي الوجود بلا
قيد **قوله** اما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس
الامر بالنسبة الى الوجودات الخاصة واما اذا اريد بها
الخصوصيات التي في نفس الامر بالنسبة الى المطلق اي الوجود
بلا قيد فهو في حكم تقسيم الخصوصيات وليعلم ان المراد
بالخصوصيات المذكورة في ذلك الدليل هي الخصوصيات
التي في نفس الامر بالنسبة الى الوجود المطلق سواء اعتبر فيه
زوال اعتقاد الخصوصيات او تبدل الاعتقادات
باعتبارها او تردد الذهن فيها مع الجزم بالوجود كما ذكره
المحقق الطوسي قدس الله سره في التجريد فيندفع عنه ما قيل من

يستلزم ان يكون الوجود مشتركا بين نفسه وغيره فيلزم
ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا
قد نجزم بوجود علة شيء ونعتقد بانها مفهوم الوجود
ثم نزوال اعتقاد كونها مفهوم الوجود لا يزول كونها
موجودة وايضا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها
مفهوم الوجود او غيره وذلك الاندفاع لانه ان اراد انا
انه يلزم من الدليل المذكور باحد من التقريرات الثلثة
ان يكون للوجود المطلق او الوجود الخارجي او الوجود
الذهني وجود مطلق او وجود ذهني سلمنا جريان
الدليل باحد من التقريرات فيه لكن منعنا تخلف
المدعى فان الوجود سواء اخذ مطلقا او مقيدا بالخارج
او الذهن يوجد بوجود المطلق الزائد عليه كما يوجد
في الذهن بوجود زائد عليه وان اراد به يلزم ان يكون
لاحد من الوجودات الثلثة المذكورة وجود خارجي
مشترك بينه وبين غيره منعنا جريان الدليل فيه فان
الوجود الذي كلا منافيه من المعقولات الثانية وليس له
تحقق في الخارج فلم يندرج في الخصوصيات التي لها
وجود خارجي ليلزم من التردد او الزوال او التبدل

فيه مع بقاء الجزم بالوجود الخارجي كون الوجود الخارجي
منه مشتركا بينه وبين غيره في نفس الامر وان اراد
انه يلزم من الدليل المذكور ان للوجود من حيث انه
موجود به الشيء وجود آخر في نفس الامر كان في حكم
الشق الثاني فانه ليس موجودية الشيء وجود في
نفس الامر بل نحو وجودها انما موجود به الشيء وليس
لها موجودية اخرى ولهذا قال الشيخ في التعليقات
ان افراد الوجود وجوداتها في موضوعاتها بعينها وجودات
موضوعاتها بخلاف الاعراض فان وجوداتها في موضوعاتها
بعينها وجودات انفسها وايضا يندفع من الدليل
المذكور ما قيل من انه ليس شيء من التردد الذي هو
تجويز العقل واعتقاد الخصوصية وبدل الخصوصية مما
يستلزم المطابقة للواقع فلا يلزم منه ان يكون الوجود
مشتركا بالاشتراك المعنوي في نفس الامر كما لا يخفى وقد
مر الاشارة اليه سابقا فلا تغفل قوله وكذا الثانية اه لا يخفى
عليك ان هذا لا يرد على احد من التقريرات المذكورة
لهذا الدليل فلا تغفل قوله وتفصيل المقام ان يقال
ليعلم ان للعدم معنيين احدهما الرفع المطلق وهو مقابل

المعنى ليس مقابلا للوجود وثانيهما رفع وهو بهذا المعنى
نقيض للوجود وعلى تقدير اشتراك الوجود بين معانيه
بحسب اللفظ يكون العدم بالمعنى الثانى ايضا مشتركا لفظيا
لا محة فعلى هذا يكون العدم المذكور فى قول الشارح وح اما ان
يكون اطلاق العدم عليها بالاشتراك لفظا كاطلاق الوجود
على افراده او بالاشتراك معنى انما هو بالمعنى الاول ويكون
العدم المذكور فى ضمن قولك العدمات المقابلة لها انما
هو بالمعنى الثانى فلا يكون استعمال العدم فى القولين المذكورين
بمعنى واحد كما هو المفهوم من ظ كلامه الا ان يق المراد
بالعدمات عدمات الوجودات فانه يصح وصفها بالمقابلة
للوجودات مع استعمال العدم فى هذا القول بمعنى الرفع
المطلق كاستعماله فى القول الثانى وليعلم ان لكل من
الاقسام الاربعة المذكورة فى الحاشية تسعة احتمالات
لانه لا يخ فى كل منها من ان يردد بين الوجود الخاص
ورفعه او بين الوجود ورفع الوجود الخاص الاخر مطلقا
او بخصوصه او بين الوجود الخاص ورفع وجود من الوجودات
او بين الوجود الخاص ورفع جميع الوجودات او بين
وجود من الوجودات ورفعه او بين وجود من الوجودات

ورفع

ورفع وجود من الوجودات او بين وجود من الوجودات
ورفع جميع الوجودات او بين وجود من الوجودات
ورفع الوجود الخاص بخصوصه فهذه تسعة احتمالات
فى كل من الاقسام الاربعة والحصر انما يثبت فى الاحتمالين
الاول والسادس ولا يتحقق فى الثانى والثالث منع
الجمع ولا منع الخلو وفى باقى الاحتمالات منع الخلو فقط
فجميع الاحتمالات هو ستة وثلثون الحاصل عددها
من ضرب اربعة فى تسعة ويكون الحصر ثابتا فى ثمانية اقسام
ومنع الخلو فقط يتحقق فى عشرين احتمالات وفى الثمانية
الباقية لا يتحقق منع الخلو ولا منع الجمع قوله فى الحاشية
على تقدير الاشتراك لفظا لم يكن الترديد حاصرا لها الا ان
يقال كون الحصر العقلى فى الصورة المسطورة موقوفا على
استقراء معانى الوجود مم فان الاحاطة الاجمالية كافية
فيه وايضا تعقل طرفى الحصر موقوف على الاستقراء او على
الاحاطة الاجمالية وذلك لا يخل بكون الحصر عقليا نعم
يرد على هذا الاحتمال ان الوجود فيه ليس مستعملا فى معناه
الحقيقى ولا ضير فى ذلك لان المقصود هو احتمال يتحقق
فيه حصر سواء وقع فيه استعمال الوجود بالحقيقة او بالمجاز

لما فى اكثر الاحتمالات المذكورة فى الحاشية الاولى لانه على
هذا التقدير لا يتجاوز استعمال لفظ الوجود على الحقيقة
فى الحصر ولا خفاء فى ان المراد ثبوت الحصر على تقدير استعمال
كل من الوجود والعدم بالحقيقة فعلى هذا لو قال والصواب
لكان اصوب ولا خفاء فى ان هذا القسم راجع على هذا
الترديد الى القسم الاول المعتبر فيه خصوص الموضوع فان قيل
انما يلزم ذلك ان لو كان المراد بقوله كل واحد كل خصوص
خصوص فى القضايا المتعددة واما ان كان المراد منه
كل خصوص خصوص فى قضية واحدة فلا يرجع الى القسم
الاول قلت على هذا التقدير يحتاج الى استقراء معانى
الوجود المستعمل فى قوله وجوده الخاص على تقدير اشتراك
الوجود لفظا وان لم يحتج هذا الى الاستقراء لم يحتج ما ذكره
الشارح ايضا والغرض اتحادهما بالحقيقة فى حكم واحد فى ذلك
الاحتياج وعدمه ولعل مراد المحشى مما قال فى خير والاولى
ان يجعل القسمان المذكوران قسما واحدا بان يق الترديد
فى كل خصوص خصوص بين وجوده الخاص ورفعه ويعلم
ان ما ذكره الشارح هو الاولى لان المستدل استدل على تحقق
انحصار الشئ فى الموجود والمعدوم على اشتراك الوجود

معنى ولم يصرح بتخصيص الشئ ولا بتعميمه فعلى المانع
ان يثبت الانحصار على تقدير الاشتراك اللفظى فى
كل من القسمين اللذين يعتبر فى احدهما خصوص الموضوع
وفى الآخر عمومه لما اعتبره ولا يكفى للمانع الاثبات فى
خصوص الموضوع على تقدير الاشتراك اللفظى مع ثبوته فيهما
فى نفس الامر وبه يعلم انه يمكن دفع ذلك المنع المتوجه
الى الشرطية الثانية بان يق مراد المستدل بالدليل المذكور
ان الحصر ثابت بالبديهة فى قولنا الشئ موجود او معدوم
سواء اعتبر خصوص الشئ او عمومه ولم يوجد فرق بين
ما يفهم من الوجود والعدم فى التقديرين وح لا وجه لما
ذكره الشارح فى التفصيل ولا لما ذكره المحشى فاعلم ذلك فانه
دقيق نفيس قوله فالمنفى غير لازم وذلك لان المنفى
هو زوال اعتقاد ما يطلق عليه الوجود بالاشتراك اللفظى
واللازم هو زوال اعتقاد الوجود الذى كان السبب موجودا
به قوله بل الصواب ايراده عليهما انما كان هذا اصوب
لان منع بطلان التالى انما يصح على تقدير احتمال من
احتماليه وعلى تقدير الاحتمال الاخر يصير الملازمة ممنوعة
فالاصوب اعتبار الاحتمالين فى التالى المذكور فى الشرطية

ليصير على اختيار احدهما بطلان التالي تم وعلى الاختيار
الاخر الشرطية تمة لاعتبار الاحتمالين في التالي المذكور في
نفي التالي لانه مانع لما ذكر في الشرطية في المعنى وايضا قوله
والمنفي غير لازم واللازم غير منفي مبني على ان المراد بالتالي
المذكور في المقدمة الاستثنائية غير التالي المذكور في
الشرطية وهذا غير متعارف في الاستدلال على خلاف
ماذكر في الاصوب فانه ليس فيه ما يخالف المتعارف
قوله لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيتم تفصيل الكلام انه
على تقدير ان يكون المراد بالوجودين المذكورين
في بيان بطلان التالي وفي التالي معنى واحدا كما هو
المناسب كان الاحتمالات ثلثة ذكرها الشارح والمقصود
الثالث والمنع مندفع بادنى تامل وان كان متعددا
فالاحتمالات ستة فجميع الاحتمالات تستقيم في الستة
منها وعلى تقدير المخالفة يكون المنفي غير لازم مع ان
في بعضها صحة منع بطلان التالي وفي بعضها صحة منع
الملازمة وبطلان التالي معا ولا يخفى حال الاقسام
الثلثة المذكورة في الحاشية **قوله** في الحاشية واما
نفي التالي فيحتاج الخ اقول من له وجدان صحيح اذا

رجع الى وجدانه ينفي الاعتقاد بالموجودية باعتبار
المعنى بدون اعتبار اللفظ ووحدته واوضاعه مع
زوال الاعتقاد بالخصوصيات التي هي معاني اسم الماهية وانه
لا يتردد في معنى الموجودية بدون اعتبار اللفظ مع التردد
في الخصوصيات وانه لا يتبدل معنى الموجودية بدون
اعتبار اللفظ مع التبدل في الخصوصيات فيتم تقريرات
الثلثة المذكورة ويندفع المنع المذكور **قوله** لكن نفي
التالي تم الخ اقول هذا المنع مكابرة لا خفاء في صحة انقسام
الموجود الى الواجب والممكنات جميعا بحسب المعنى
بديهة سواء اعتبر قسمة واحدة او تقسيمات متعددة
كما يشهد به الفطرة السليمة وليعلم ان مطالب الفلاسفة
على ثلثة اقسام احدها ان المطلب والدليل كليهما
صحيحان وثانيها ان كلا منهما باطل وثالثها ان المطلب
صحيح والدليل باطل وسياتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى
ولا خفاء ان هذا المطلب من قبيل القسم الاول كان
الاول **قوله** والاولى ان يقال الخ اقول العدول في اختيار
لفظ الاولى اشارة الى امكان تتميم الدلائل الثلثة
لما مر بيانه وحاصله ان يقال ان المدعى بديهته وما ذكر

يتم صح

فی بیانه سبهات فلایغره الممنوع المذکورة قوله
وفیه نظر له توجیهان احدهما ما ذکره الح من ان البداهة
لاینافی التعریف اللفظی الذی هو المط فی هذا المقام
وثانیهما ان دعوی البداهة فی مطلق الوجود لاینافی
تعریف الوجود الخارجی فان العام قد یکون بدیهیا
لایحتاج الی التعریف والخاص یحتاج الی التعریف قوله
ولاشک ان الموجودات باسرها ظاهر هذه العبارة
یقتضی ان یکون المراد بالموجودات جمیع الموجودات سواء
کانت موجودة فی الذهن او موجودة فی الخارج
فیحتمل علی هذا ان یکون قوله الوجود هو الکون فی الاعیان
بناء علی مذهبه من ان کل موجود فی الذهن فهو موجود
فی الخارج ای فی الاعیان اذ لافرق بین الخارج
والاعیان فلاحاجة ح الی التخصیص الذی ذکره
الشم وایض یندفع ما یتوجه من ان الکلام المذکور
لیس الا فی اشتراک مطلق الوجود معنی فان کان الدلایل ظ
الدلیل المذکورة بتمامها جاریة فی اثبات اشتراک
کل من الموجودات الثلثة ای المطلق والخارجی
والذهنی لکن لما کان امثال هذا الینا قبل اثبات

المذهب بعیدة جدا لم یلتفت الشم والمح قدس سره الی
هذا الاحتمال ولیعلم ان للوجود ایض معنیین احدهما
الوجود الحقیقی الذی هو الموجود بالحقیقة فلافرق
بین الوجود بهذا المعنی والوجود الحقیقی الذی هو الحق
فان کلا منهما عبارة عن امر واحد متشخص باعتبار
ذاته وتشخصیته ووحدته عین وجوده وثانیهما الموجودیة
سواء کانت موجدیة للموجود او موجودیة الشیء
فلما لزم من تعدد معنی الموجود لما مر الاشارة الیه سابقا
تعدد معنی الموجودیة تیکثر معنی الوجود بهذا المعنی
وکان له معان ثلث منها معنی الکون ای الکاینیة ولما
کان لفظ الکون بهذا مشهورا فسر المص الوجود الانتزاعی
بالکون فان کونه بهذا المعنی مشترکا بین جمیع الموجودات
معنی بدیهی عند کل من له مسکة من العقل بخلاف
الوجود اذا ارید به معنی آخر من المعانی المذکورة فانه
لیس اشتراکه معنی بدیهیا الا عند من له قوة حدس والعرض عندهم
انه یجب ان لایغفل طالب الحق عن المعانی الثلثة التی
استعمل لفظ الموجود فیها فان احدها هو ذات متحقق
بصرافة خصوصیة ولا حاجة له الی الارتباط الی الکون

في التحقق وغيره حال كونه منقطعا عنه لا شيء لمحض ويعبر
عنه بالوجود الحقيقي وحقيقة الوجود وبالكل الوجود ووجوب ب
الوجود وهو عين الذات الواجب وهو الذي يعبر
عنه عند المتكلمين بلفظ هو وعند الفيثاغورس بلفظ
الواحد الحقيقي وعند الاشراقيين بلفظ النور الحقيقي فمعنى
الموجودية عند الحكماء بهذا المعنى هو معنى الهوية عند المتكلمين
ومعنى الوحدة عند فيثاغورس ومعنى النورية عند
الاشراقيين وثانيها الذي اشار سيد المحققين قدس
سره هو ما نسب اليه الوجود الحقيقي سواء كان عين الوجود
القائم بذاته او منسوبا اليه وعلى هذا يكون معنى الوجود
جزئيا حقيقيا وعينا الذات الواجب ومعنى الموجود
كليا وزايدا عليه في التعقل وثالثها ما قام به الوجود
والثبوت الانتزاعي اي ما كان منشأ له باعتبار ذاته
او باعتبار ارتباطه الى غيره وعلى هذا المعنى يكون كل من
معنى الموجود والوجود زايدا في الواجب ايضا في
التعقل كما انه زايد في الممكنات ضرورة ان مفهوميهما مغايرة
مخالفة ومعنى الوجود واحد فلو لم يكن زايدا فاما ان يكون
جزءا لها او عينا لها والاول باطل لما سيجيء والثاني باطل ايضا

حاشیه خفری بر شرح تجرید

والا اتحدت الماهيات قال المحقق قدس سره في حاشية
شرح التجريد قد قيل على هذا الدليل انه قد ذهب جماعة
من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب
فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزه
في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات النقصان و
الامكان ولها تقييدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
ترى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي
فما لم يقم برهان حقيقي على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره المستدل
من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا اشتراك الوجود بل لا
يثبت وجود ممكن اصلا ثم قال اقول هذا خروج عن طور
العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الوجودات تعددا
حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون
الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون
استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يمكن الوصول
اليها بمباحث العقل ودلالته بل هو معزول هناك كما
ان الحس معزول في ادراك المعقولات واما المتعبدون القائلون
بان ما شهد له العقل فمعقول وما شهد عليه فمردود
وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات

والمشاهدات على تقدير صحتهما مأولة بما يوافق العقل
لهم بشهادة بديهية عندهم مستغنون عن اقامة برهان
على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا تلتفت
اليها انتهى كلامها اقول مراد تلك الجماعة من الصوفية من
ان ليس في الواقع الا ذات واحدة انه ليس في الواقع ذوات
مستقلة في الوجود فان معنى الذات عندهم ما يستقل
في الموجودية بدون انضمام امر آخر اليه فالذات بهذا
المعنى ينحصر في الوجود الحقيقي الذي هو عين الذات الواجب
وقد اعترف المحشي بذلك المعنى حيث قال في حاشية شرح
التجريد في مبحث قيام الوجود بالماهية هذا اذا قلنا ان الوجود
مفهوم كلي له افراد كثيرة يتصف بها الماهيات اتصافا
حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه الفهم
ايضا واما ان قلنا ان الوجود حقيقة هي متشخصة في حد
ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها
لا يتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا وهي حقيقة
الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا ان لتلك الحقيقة
المقدسة الصمدية بعبرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان
كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز

عن ادراكه الذين حجبوا الذين خصوا من عند الله بطبيعة
ثاقبة واكرموا من لدنه بحكمة كاملة بالغة ثم بين ذلك بقوله كل
مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم
اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا
فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن
له الحكم بكونه موجودا في نفس الامر محتاج الى الغير الذي
هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره سواء سمي
ذلك الغير الموقوف عليه وجوده او موجده فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من
الماهيات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي
هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان
يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته لا بامر زائد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل
هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام
وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب
هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والا انضمام اليه

اذ على هذا لا يتصور عروض الوجود للمهية الممكنة فليس معنى
كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود
القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى
يتعذر الاطلاع على تمامها فالموجود كلى وان الوجود جزئيا كان م
حقيقيا ثم قال هذا التحقيق ماذكره بعض المحققين عن
مشايخنا ولا يعلمه الا الراسخون في العلم انتهى كلامه
ولا خفاء في انه على هذا التحقيق يكون الذات منحصرا
في الوجود الذى هو موجود مرتبط ومنسوب الى الوجود
الحقيقى الذى هو الذات بالحقيقة فثبت بتحقيقه ان
ليس في الواقع الا ذات واحدة موجودة بدون الارتباط
الى غيره وهو الوجود الحقيقى وله تقييدات بقيود اعتبارية
اى ارتباطات وانتسابات الى المهيات الممكنة التى
هى قيود اعتبارية اى امور ليس لها وجود باعتبار انفسها
وبحسب تلك التقييدات يترآى موجودات متمايزة
بحسب الذات فيتوهم ذلك تعدد حقيقى اى تعدد الذوات
المنسوبة الى الموجودية بدون الارتباطات الى الغير
وظهر ان الكلام المنطوق من بعض الصوفية كلام حق
يشهد به الطبايع السليمة البالغة والاذهان المستقيمة

الكاملة واما ما ذكر من ان مالم يتم برهان على بطلان ذلك
لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد المهيات ولا يتم ايضا اشتراك
الوجود بل لو ثبت وجود ممكن فهو مندفع بان يقال لا يلزم من
اتحاد الوجود الحقيقى الذى هو وجود المهيات ونورها و
اصلها وذات يرتبط بها المهيات اتحاد المهيات في حد
انفسها بل انما يلزم اتحاد وجودها في الوجود والذات
انما المشتركة في الارتباط الى امر واحد وهو الوجود الحقيقى
والذات المستقل في الموجودية فذلك الامر وجود المهيات
المتغايرة في انفسها وذاتها بمعنى انه وجود يرتبط به المهيات
وذوات قوامها بها فتغاير المهيات في انفسها لا ينافى اتحاد
في الوجود والذات ولهذا قال في الفتوحات فهو عين
كل شئ في الظهور وما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه بل
هو هو والاشياء اشياء واما حديث صحة الاشتراك فالكلام
فيه على وجهين احدهما الذى هو مناسب لاهل البحث وهو
ان الوجود سواء كان بمعنى الكون والحصول او بمعنى ما هو مبدأ
الآثار بالذات وهو الوجود الحقيقى القائم بذاته المقيم لغيره
مشترك بين جميع الموجودات بمعنى ان المشتق سواء
كان اشتقاقا حقيقيا كما في الاول او جعليا كما في الثانى

وهو الموجود مشترك بينهما ويحمل عليهما بمعنى واحد وقد مر
الاشارة الى هذين المشتقين سابقا واما الوجه الآخر الذي
لايناسب لاهل النظر القاصر فسيجيء الاشارة اليه في المباحث
الآتية انشاء الله الحكيم واما حديث عدم وجدان الماهية
الممكنة رائحة الوجود فلا يخفى بعد اتيان ما ذكر فانه قد مر ان الوجود
ثلثة معان احدها الوجود الحقيقي وهو بهذا المعنى لا يحمل
على الممكن بالحقيقة حمل المواطاة ولهذا قال الحكماء الموجود
بالحقيقة هو الوجود واما الموجود باحد من المعنيين الآخرين
اللذين احدهما مشتق حقيقي من مصدر وجد وثانيهما مشتق
جعلي اخذ من الوجود الحقيقي على ما مر فهو مشترك معنى
في جميع الموجودات ويحمل عليها بالمواطاة واما حديث
كون كلام الصوفية المذكور خارجا عن طور العقل ففيه انه
انما يصح ان لو كان المراد منه انه خارج عن طور مرتبة العقل
القبول التي هي لها في ادراك المعقولات باعتبار الانظار
القاصرة واما ان اريد انه خارج عن رتبة ادراك العقل لم يخف
فان العقل هو المدرك في جميع المراتب واما حديث وجدان
العقل بالبديهة بطلان كون جميع الوجودات واحدا بالذات
فلا يخفى عند التامل فان ذلك الوجدان انما نشاء من توهم

تعدد الذوات واعتباره فان قوله هذا المخالف لذلك في الذات
انما كان بعد الاشارة الى هذا والاشارة الى ذلك وانما يكون الاشارتان
بعد اعتبار تعدد الذاتين وسيأتي زيادة انكشاف لذلك في المواضع
اللائقة انشاء الله الحكيم ثم قال المحقق قدس سره في حاشية شرح التجريد
بعد التحقيق المذكور فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع
كونه عين الواجب وغير قابل للتجزي والانقسام قد انبسط على هياكل
الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها
وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية
ويمثل ذلك بالبحر وظهوره في صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك
الا حقيقة البحر فقط قلت قد سلف منا كلام في ان هذا طور وراء طور
العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية
فكل ميسر لما خلق له ولله المستعان وعليه التكلان انتهى اقول قد
ادعى المحقق قبل هذا الكلام بداهة ان لا يتحقق شيء بدون الانتساب
الى الوجود وادعى ان الوجود متعين متشخص بذاته وهو الحق تعالى حقيقة
الوجود وان معنى الموجود هو المنسوب الى حقيقة الوجود سواء كان حقيقة
الوجود القائم بذاته او مرتبطا بها وادعى ان هذين المطلبين امران
برهانيان حيث قال في ذيل التحقيق المذكور اولا فان قلت الذي
يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمتنع الشركة فكيف يكون
جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود
لما اشتهر في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهم احد منه المنسوب

الى حضرة الوجود قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود
لا في ما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون
مفهوما كليا عارضا اعتباريا لتلك الحقيقة المنزه عن الاشتراك في
حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان الممنوع هو
البرهان وما يؤدي اليه للاشتهار في السنة الاقوام بتجويز الاول هام
ولا يخفى عليك ان بعد الاعتراف بما ذكر من ان الوجود باعتبار
ذاته متشخص وانه لا شيء يتحقق بدون الارتباط الى حضرة الوجود
لزم الاعتراف بان حضرة الوجود مع كل شيء ولزم هذا الاعتراف
بانبساطه على هياكل الممكنات اذ لا معنى لذلك الانبساط عليها
الا كونه معها ولا شبهة في هذه المعية قال الشيخ المولوي ان الحق هو
مع الاشياء وليس معها مساواة لا يقارن لها بل هو مع الاشياء كلها
الا انه معها كانه ليس معها وحق العبارة في بيان هذه المعية ما قال
امير المؤمنين عم وهو انه لسه تعم مع كل شيء لا بمقارنة و
غنى كل شيء لا بمزايلة وايضا لما اعترف القائل بان حقيقة الوجود هو
ذات الواجب تعم ليس الا ولا شبهة في ان جميع الماهيات الموجودة
لا ينفك عن الوجود واينما لا تخلو عن الوجود فقد ثبت بذلك
انبساط الوجود وعدم خلو شيء من الاشياء عنه كما ذكر في حق
قوله فان قلت واما القول بان الوجود حقيقة الاشياء و
عينها فانه ايضا موافق للحكمة ومقتضى البرهان لان الماهيات
انما يصح حقايقها باعتبار ارتباطها الى الوجود فالوجود الذي يحصل به تحصيلها

بحق

قوله ... ظلمه ... ضان بقول لم لا يجوز ان هذا ايراد قوى
واشكال صعب لم يات احد في هذا بشيء يشفي العليل او يروي
الغليل وفي الحواشي الخفرية ان العمدة في اثبات حدوث العالم
اجماع المليين والحديث المشهور فليس للمتكلمين التفات الى
هذا الجواب اقول لا يخفى ان التمسك في اثبات هذا المطلب الذي
يتوقف عليه السمع واثبات النبوات وحجية الاجماع بالدليل السمعي
خارج عن قانون التوجيه ومؤد الى لزوم الدور وايضا فقد اعتبر
بعضهم في حجية الاجماع ان يكون المجمع عليه حكما شرعيا فلم يثبت به
حدوث الاجسام من الاحكام العقلية وانا املي عليك ما اختلج في
صدري فلا تشتغل فيه وصية امام الائمة امير المؤمنين
ع لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال فاقول [illegible] قد ثبت
ان المؤثر في العالم الجسماني الحادث يجب ان يكون قادرا او فرض سلسلة
المعترض كما فهذا القادر ان كان هو الواجب ثبت المطلوب والا
فيكون مستندا اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة قديم ايضا وبالجملة
يلزم استناد موجود قديم اليه تعالى لكن القديم لا يستند الى
شيء ولا يمكن التاثير في وجوده اذ لو اثر فيه مؤثر لا يفيده الا
البقاء اذ ليس له حالة حدوث فلا يحتاج المؤثر من العدم
الى الوجود ولذا قال المصنف في مبحث الامكان من الامور
العامة ان المؤثر يفيد البقاء بعد الحدوث ولهذا لجاز اسناد

القديم الممكن الى المؤثر الموجب واذا كان جميع تاثيرات المؤثر
في وجوده من الازل الى الابد افادة للبقاء اعني الوجود في الزمان
الثاني فمن اين له الوجود في الزمان الاول حتى يفيد المؤثر
الوجود في الزمان الثاني على نحو ما ذكروا في برهان الاسد الاخصر
في اثبات الواجب تعالى وبعبارة اخرى التاثير في القديم ليس الا
افادة استمرار الوجود وهو وصف زائد على اصل الوجود فمن اين
يحصل اصل الوجود حتى يفيد المؤثر استمراره وهذا الكلام لما يندفع
به الاشكال عن المقام يثبت به اصل آخر من اصولنا وهو لا
قديم سوى الله كما ادعاه المصنف ولم يات بدليله واما
وجوده تعالى فلما لم يكن زمانيا لما تقرر ان وجوده عين ذاته
والذوات ليست زمانية لان الزمان امر منطبق على الزماني
فليس ان يحصل حول النقض بوجوده تعالى وهو ظاهر فاحسن
التدبر في هذا المقام ولا تقنع بما اعتراك من الشبهة باول النظر
في هذا الكلام وجه آخر القادر المؤثر في العالم لو لم يكن واجبا
بل مستندا اليه [illegible] يكفي قدرته ايضا مستندا اليه لاستحالة
تاثير الشيء في نفسه على ما بين في محله وهو مع كونه مخالفا
لا مر المحض حيث ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد لو صح [illegible] قادر لغا ان تاثيره تعالى في الذات والقدرة
لا يمكن ان يكون في مرتبة واحدة لان مرتبة الذات مقدمة على

صح

مرتبة الصفة فهي مرتبة الإيجاد الذات يصح له تعالى ترك الصفة
والافتقار بتارتبة هي في تلك المرتبة بعينها يصح له فعلها أيضا
مرة لاستحالة الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
بالنسبة اليها اللازمة في مرتبتها الولا الصحة فقد ثبت له تعالى في
المرتبة المذكورة صحة الفعل والترك بالنظر اليها وهو معنى القدرة
واما عمومها في الاحوال والافراد فهو مطلب آخر يأتي فان اثبت
الآن ثبوت الصحة المذكورة في جميع الازمان فلم تعد ثبوتها
في المرتبة من القدرة قلت اذا ثبت له تعالى صحة الفعل والترك
لذاته اللازمة للصحة في المرتبة يمتنع ان يصير ممتنعا الذات وهو
ظ ولا لعزة لان العجز يستند اليه لاستحالة الحدود والتغير فلزم
ان يكون الذات مصححا للشيء ومقتضيا لما ينافيه وهو باطل قطعا

يكون صح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله
الطيبين اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد
الخفري هذه تعليقات اتفقت مني على شرح الهيات
التجريد قد جمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد
جعلني الله والطالبين من اهل التأييد قوله استدل
على وجود الواجب اي اختار المص قدس سره في اثبات
الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر
الى الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي
اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما
هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
واقتصر في هذا المنهج على دليل واحد لحصول المقصود به ولا اشارة
الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل هاهنا بوجوه اربعة
احدها ان للموجود افرادا بالبديهة فان كان واحد منها
واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلها ممكنا فلا
مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة

الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في
افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال
فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان لا يتحقق
فيها لاستحالة الدور والتسلسل ويمكن حمل كلام المص على هذا و
رابعها ما قرره الشارح وهو احد احتمالي كلام المص ومن البراهين
التي ظهرت لي في هذا المطلب ويناسب اهل البحث ان يقال
على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور او تحقق
موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما لان وجود
الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على
تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس
للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ والا لزم تقدم
الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات
لما لا يخفى بادنى تأمل وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين
الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة اخرى لمجموع
الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات وبذلك
ثبت وجود واجب الوجود وبعبارة اخرى مجموع الموجودات بالذات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات
ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك ثبت وجود واجب الوجود

بالذات ولیعلم ان تتميم جميع براهين هذا المطلب التي اورد
فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع
الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم
واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيدها
لا شبهة في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان موجب جميع الممكنات
الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجود الخارج عنها
انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء الممكنات
الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة
لنفسه ولعللها اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل
بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى
الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة
ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ
لوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها
بالكلية ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق
شيء ما من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه
لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود
لا بذاته ولا بغيره ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو
ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشيا

بالامكان

بالامكان او وقوعه ومن ذلك الامكان يثبت موجود واجب
الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى
تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة
على هذا المطلب العالي فان كلا منها المشعلة في ازالة ظلم الجهل
ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد قوله على معنى
انه يصح منه فعل العالم وتركه اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت فرض وان
كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان المتفلسفة يعرف
القدرة بعبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره واراد
منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث
هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما
بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر
الايجاب المذكور ههنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم

مطلقا في الازل والحاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره
الشارح في الاستدلال بل الحق ان يكتفي في اثباته ان تاثيره تعالى
في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه
قوله واحتج على انه قادر آه هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي
الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه ولا يصح اجراؤه
من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض المص ويقول
تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم
ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث
يحتاج الى شرط آخر حادث بناء على ما ذكره من انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او
مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل له ان يقول ان العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن
المعلول وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر ويلزم
التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشيء
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المص و
اكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما لفرض الايجاب
بالمعنى المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح

استعمال الاشعرية لهم في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في
العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا
ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره تعالى في
الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة يلزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب
بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما
محالان فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم
العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني المذكورين
فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد
الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه وقايل
بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فللمص لنا نفي الايجاب الذي هو
مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال
ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب
مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجده الله تعالى في الوقت الذي

اراده في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة
والاختيار يمكن الترجيح بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات
والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا
بتخصيص آن او الايجاد بالحدوث بوجود علة لذلك التخصيص
غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم
وهؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا
بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب فجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو
قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم
لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل
او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل
بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يختار احد مقدوريه على الآخر
من غير تخصيص وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه
وغيرهم من المتكلمين المتاخرين انتهى ولا خفاء في ان المص اختار
المذهب الاول لكن قائلا بالوجوب قوله يلزم قدمه اي قدم الفعل
المطلق الذي هو من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي

ولاحاجة

ولا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه قوله اذ لو كان
حادثا لتوقف آه ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل
المطلق ممنوع كما مر الاشارة اليه لما اليه هذا الحدوث على
تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وامكان لستلزام المح للزوم مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام لا حاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور
فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام
مشترك بين الموجبين الذين احدهما معتبر عند الحكماء والاخر معتبر
عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا لجواز ان
يكون لامتناع الاجتماع وهما المتنافيين الموجب بالمعنى المذكور وحدوث
اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق الاثر الموجب
بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط حادث
قوله متعاقبة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق مع
حدوثه وذلك غريب قوله او مجتمعة لا يخفى انه عليك
على هذا التقدير لزم تخلف المعلول عن الموجب التام قوله اذ
لو كان حادثا آه لا خفا عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف
عن الموجب وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من القدم المذكور في
قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو

[illegible]

كان حادثا اى بالشخص او حادثا بجزء لتوقف على شرط حادث قلت
الاستدراك باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص
او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة اليه سابقا من
ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه فى تقرير
الدليل ما مر سابقا قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يق
اقول العمدة فى اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور
الذى لا دليل عقلى يعارضه فليس للمتكلمين الالتفات الى هذا التجويز
المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال والواسطة غير معقولة
اى لا دليل عقلى عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور
والحديث غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلى قائم بان الممكن الذى
لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق
كلام الحكماء قال بهمنيار فى كتابه المسمى بالتحصيل وان سئلت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل
وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو وصف الاول تعالى لا غير اذ
لو كان مفيد الوجود مما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا
او جسما كان للعدم شركة فى افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة فى اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول
المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة فى ايجاد العالم

هذا على تقدير التسليم والا فالدليل العقلى قائم

در شکل ثانی عکس نقیض خیال دوست ترسیم کرد صورتم ز هیولی جدا شود

حاشیه خوئی بر شرح الهیات تجرید

الجسمانى مما ينفيه البرهان العقلى الدال على ان ايجاد الجواهر
والاعراض المفارقة للذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى
وهذا لا ينافى كون حركات العباد صادرة عنها قوله
اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يق
او الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة
والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة
على الذات ولا على الداعى ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان
الارادة والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذاته تع فكيف يمكن
انفكاك الذات عن المراد لينتفى الايجاب بالمعنى المذكور اولا
قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذى هو الاصلح
وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا
وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على النحو
الواقع عن الارادة التى هى غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح
كما مر الاشارة اليه وسيأتى تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى
قوله وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار آه
لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة
على الذات ينافى القدرة والاختيار الذى هو مراد المتكلمين نعم
الوجوب بالاختيار والارادة التى هى غير زائدة على الذات

لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير الحكماء بمعنى انه ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء في الازل ففعل فيه بالمشيّة
القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى
والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان قح
فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها غير زائدة على الذات
عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون فلا بد في هذا
المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف
قاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول التي تقدمها عليه
بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في
آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لاحد فوجب
ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه في الزمان
نقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على
المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو
بط باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين
في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن العلة
بحيث لا يتخلل زمان بين تحققيهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب
التوهم جائز عند الحكماء بل الزمهم ان يلتزموا به لما مر اما تخلف
العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي

كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة
لتعلق الارادة بالذات باحداث الحادث الزماني في موضعها
يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح
فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم الترام
اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح
فالذات تقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بتوسط الارادة
التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله
الحكيم قوله بان يريد الترك او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء
على الخلاف في تفسير الترك انه فعل يصدر عن التارك او
عدم الفعل قوله اعني انضمام الارادة آه هذه العبارة والعبارة
السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل
ويجب الفعل ايضا ليستا على ما ينبغي فانهما انما يناسبان الارادة
على مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول التسمية في الارادة
كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في التقاعي ان
يق فان القادر يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر
الى ارادة الذات وفي التسمية هي ان يق ان اراد وجب صدور
الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا مريدا
ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة تدل على المراد لكن هذا

ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد ان مذهب المص
اثبات الارادة الزايدة على الذات قال المص في شرح الاشارات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته
بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص
الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي
متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة
على علم عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما
بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير
ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح انتهى اقول لا خفاء في ان كون
بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في
غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما في ما نقل عن المص
سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى هاتين العبارتين
واحد والظ ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير وليعلم ان مختار
المص هو ان الارادة مع انها غير زايدة على العلم غير زايدة على
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب
وليكن ذلك على ذكر في الابحاث الاتية قوله واما حال الوجود

الاثر

الاثر وح يجب وجوده اه يمكن الجواب بان وجوب وجود الاثر بالارادة
لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر فان التمكن عن الفعل
وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا تحقق
في كلتي حالتي الوجود والعدم والله اعلم ويمكن الجواب على اختيار
كل من شقي الترديد قوله يعني يختار انه حال عدم الاثر لكنها عبارة
عن التمكن من الفعل في ثاني الحال الى آخره ان يقول الخصم ثاني الحال
عن وجود الفعل او عدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا تحقق
القدرة على المستقبل وتحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة
في الجواب وليعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة
الحادثة قبله او حين وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل و
المعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول
منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف
غير القادر وتكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه
غير واقع بالاتفاق كما قال سبحانه تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الثاني منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل و
عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني ان حصول الفعل
لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته فان حصول المعلول لا ينافي
الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بانه

الايمان في ثاني الحال ولو ورد عليه بانه لا استمرار ان استمر الكفر في ثاني
الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة
التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف القدرة التي هي شرطه ويمكن
دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على تقدير
وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد
ولا يشترط كون القدرة الجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز
ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل
ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل
تحته لانا نقول يكفي في فايدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو ثمرة
لا يقال ينتفي فايدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور
عند التردد في الفعل او تركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول
الابتلاء انما يكون فايدة حدوث التكليف لا فايدة استمراره واعلم
ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبداء
التاثير والكسب سواء كان مع جميع شرايط التاثير والكسب في
الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي
يكون مع جميع شرايط التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد
بها القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط التاثير

والكسب

والكسب لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ذهب بعض المتكلمين
كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك
الذهاب فان قيل العلامة ذهب الى اختيار القول الثالث فطلب لقاله
ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب من
قال شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير ففي حال العدم تحقق شرايط
التاثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود
فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا
التوجيه قوله ويمكن والاولى في توجيهه ان يقال هذا جواب قول من قال
القدرة لا يتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع
العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال
مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية في قولهم ان الفاعل
لا يقدر على الفعل قبل وجوده **قوله** وانتفاء الفعل ليس فعل الضد
قد اشار الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد
فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة
لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة بابقائه
وايضا يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى الاستتباع ان القادر لم يشاء
فلم يفعل فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه

٧٧

العبارة اشارة الی ردّ الدلیلین المذکورین فی الشرح قوله
ای قدرة الله تعالی شاملة لجمیع الممکنات آه اقول لا خفاء فی ان امکان الصدور
عن الغیر بالارادة علة للمقدوریة اذ الشیء الذی لم یتصف بامکان
الصدور عن الغیر بالارادة لم یتصف بالمقدوریة وکل ما له امکان
الصدور عن الغیر له امکان الصدور عن الواجب تعالی سواء کان الصدور
بواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجمیع ما له امکان
الصدور عن الغیر فمن لم یجوّز کون الممکن فاعلا مستندا الی ان الممکن
باعتبار ذاته لا شیء محض وما کان کذلک لا یصح ان یصیر موجدا یلزم
عنده وقوع جمیع الممکنات بایجاد الواجب تعالی وقدرته ومن جوّز
کون الممکن محرکا للاجسام جوّز ان یوجد الباری تعالی
حرکات الاجسام ضرورة ان القادر علی ایجاد المحرک قادر علی ایجاد
الحرکات والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة لجمیع شرائط التأثیر
لا یتعلق الا بالممکنات التی لها امکان الوقوع بالنظر الی علمه
بالنظام الاعلی اما بلا واسطة کما ذهب الیه البعض او مطلقا
الاتفاق فی ان صدور غیر الحرکات من الجواهر انما هو من الواجب تعالی
واما قدرته علی الاطلاق فهی متعلقة بجمیع ما هو ممکن الصدور عن الغیر
قوله لا نم ان الامکان علة المقدوریة آه اقول لما کان الامکان علة
للحاجة الی المؤثر والتأثیر لا امکان له فی صورة الایجاب بالمعنی الذی

حاشیه خفری بر الهیات تجرید

سابقا باتفاق المتکلمین فثبت بذلک کون الامکان علة للحاجة الی المؤثر
القادر قوله ولو سلم آه اقول لما کان مقدور المقدور للشیء مقدورا له
ووجدنا شیئا جمیع المقدورات الی الواجب بالذات ثبت شمول تعلق
قدرته بجمیع المقدورات قوله فان المعتزلة القائلین آه اقول المعتزلة
لم ینفوا امکان تعلق قدرة الواجب تعالی بافعال العباد بالنظر الی
مجرد ذاته بل انما ینفون تعلق الارادة بایجاد الافعال کما یعلم من
التأمل فی ادلتهم قوله هذا الاستدلال ابتناء آه لا یخفی علیک انه
لا فرق بین المذهبین فی ورود المنع انما الفرق فی دفعه فان
الاشعریة لما اعتقدوا ان لیس التأثیر ثابتا الا للواجب
دفعوا منع کون ممکن غیر مقدور للواجب تعالی بانه یلزم من کونه
غیر مقدور له تعالی عدم امکان صدوره عن الغیر فان کل ما یمکن
صدوره عن الغیر فانما یصدر عن الواجب بالذات واما علی مذهب المعتزلة
فدفع المنع المذکور بان یقال کلما یمکن صدوره عن الغیر یمکن صدوره
عن الواجب تعالی باعتبار کونه فاعلا ای بدون اعتبار کونه مریدا
وعالما بنظام الخیر ای لا یلزم من کون الشیء ممکن الصدور عن الغیر
کونه متعلقا بقدرة الواجب المستجمعة لجمیع شرائط التأثیر
قوله فعلی قاعدة الاعتزال آه اقول علی قاعدتها لا یلزم الا
جواز ان یکون خصوصیة بعض المعدومات الممکنة مانعة عن تعلق

القدرة الشاملة لجميع شرائط التأثير بدلا من تعلق الارادة لا جواز ان
يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما له
تلك الخصوصية لم يقع بقدرته **قوله** وعلى قانون الحكمة آه اقول على قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات وكل ما له
امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي
هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود
تحقق عندهم اتصافه بالايجاد نعم قبول الوجود وقبول الحركة يتحققان
عندهم في الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار **قوله**
جاز ان يستعد المادة تماه هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير
الواجب تعم **قوله** وعلى التقديرين لا يكون آه لا يخفى عليك ان المدعى
ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة الى جميع الممكنات
التي لها امكان صدور عن الواجب على سواء وان نسبة الذات من
حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى
جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الغير على سواء والخفاء
في صدق هذين الحكمين **قوله** اعظمها التنوية آه شبهة التنوية
هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر
الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان تقسم الاشياء على خمسة احتمالات
احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا

وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون
خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب
بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدا للشر وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان
من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني الذي ليس فيه شرية
والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير لاجل
شر القليل شر كثير فقول التنوية ان الله تعالى لا يصير مبدأ
لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء التي خيرتها
غالبة وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم الاول بذلك الكلام
في دفع شبهة التنوية **قوله** وكانهم ارادوا آه وعلى هذا
يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان **قوله** والمجوس
منهم آه قال المجوس ان ايجاد اهرمن ليس شرا ابدا انما الشر فيه
حكم فيزدان اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر عن
اهرمن **قوله** والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا آه
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خير الحضا ومن قولهم
شريرا ما يكون شر الحضا ولهذا حملها البعض على الوجود
الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد ما قال
الشر والحاصل ان بنحيتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق
قوله والاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون

خالية عن وجوه الخلل والنقصان وتشتمل على حكم ومصالح ينبئ
على تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته
قوله والتجرد اي تجرد الواجب لذاته وهو على المشهور كونه غير
جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط
بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض
يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه بافعاله
وفي هذا الدليل سر تام فيه ان كنت ذا ذوق الشوق فانه لا يظهر الا
لاهل التاله والذوق قوله واستناد كل شيء اليه هذا
الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شموله علمه تعالى جميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل آخر دال على علمه تعالى
وعلى هذا يمكن حمل قول المص والاخير عام اي الاخير انما يدل
على عموم العلم لكن فيه صرف من المتبادر ويمكن ان يحمل
هذا القول على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم وعمومه
احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي
منها العلماء بذواتها بل باشياء كان عالما بذاته بالضرورة لكون
الفاعل اشرف واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته
ومبدا لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات
معقولة كانت او محسوسة كلية او جزئية ويمكن ان يثبت

بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم
بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدا لفيضان العلوم على العلماء وكان
فياضا للعلوم ملهما لها فكان عالما بالضرورة بما افاضه ثم بالحد من الوجهين المذكورين
يثبت انه تعالى عالما بجميع الموجودات قوله اتفق جمهور
العقلاء على انه انما قال ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظني انه
لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض
انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم
ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به والبعض
الذي نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات
كما يشعر به دليلهم قوله وجاز ان يكون فوقه ما هو الكمل
اي جاز عند التامل في اول النظر والاولى ان يقول ويجوز والحاصل
ان نظام الموجودات على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه
وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي قوله
وخفاء الضروري على بعض العقلاء هذا اشارة الى ان بعض العقلاء
نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد يتمسك في كونه تعالى عالما
بالادلة السمعية آه اقول لعلهم تمسكوا في عموم العلم وشموله
لجميع الموجودات كلية او جزئية بالادلة السمعية فح لا يرد

ويمكن حمل كلام المص هنا على دليل آخر وهو ان يقال انه تعالى لما كان مبدا لجميع الموجودات التي من جملتها العلم لما كان مبداه الايجاد المسبوق بالعلم وكذا السؤال لا يمكن ان يتحقق بدون العلم والعلم لا يمكن ان يتحقق بدون العلم بالذات والعلم بالذات لا يمكن ان يتحقق بدون العلم بالمعلولات التي هي جميع الموجودات

قوله وح لا يرد عليه ما اورد عليه لا يخفى على من له ادنى مرتبة من الفطانة والكب ان كون خوارق العادات الظاهرة في مقام التحدي معجزة موقوفة على ايادي الانبياء وتلك الخوارق على علمه تعالى بتلك الرسل خصوصا على علمه تعالى بالجزئيات فلو تمسكوا في اثبات عموم علمه تعالى وشموله للجزئيات بالادلة السمعية لزم الدور بلا شبهة والحاصل ان ذلك محاورة صريحة

التفصيلي صفة للخطور لا صفة العلم وتوضيحه انه ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي بان يكون العلم بكون

ما اورد عليه **قوله** ان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما ان اراد بالخطور
الخطور التفصيلي فيكون الالتفات اليه بها مستفادا من الشرع لا
اصل العلم وان اراد بالخطور حصول العلم بان لا يكون معلوما الا
بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله والظاهر هنا لما
والاولى ان يحمل كلامه على ما مر فان شمول العلم والقدرة بجميع الممكنات
يمكن اثباتهما بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك
في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد
الممكنات في الاعيان فح لا يرد عليه ايضا ما اراد المذكور **قوله**
وكل مجرد عاقل آه حاصل كلامه هنا ان المانع من التعقل انما هو
المادة وعلايقها قال المحقق بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما
كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده
لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجوده
لغيره مدركا ذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده
ادراكه بذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده
الا كونه مدركا فالامور التي يدركها ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة
للمادة والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها
يجب ان يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب
عن ذاته فلمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا ان القوى

الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل
الذي لبيان العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده
لغيرها من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا
له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى الموجودات
هو الموجود المستغني عن الماهية واضعف الموجودات ما حقيقته
القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى
في باب المعقولية **قوله** اضعف الموجودات ما حقيقته القوة
اشارة الى ان كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا
الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها
فليس لها ظهور وانكشاف فلذاتها اذ الظهور والانكشاف ليس
الا الوجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين
من ان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء المجرد
القائم بذاته وهو حاصل في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته
فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه
تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها
اذ ليست هي ماهية لغيرها بل ماهيتها لها وهي مجردة عن هيولى
اخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عني
بالغيبة الواقعة في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات

المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه وان
عنى بعدم الغيبة الشعور به كان قولهم كل مجرد غير غايب عن ذاته ممنوعا
ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء
بنفسه وقد يدفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن
الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن
الهيولى دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود
هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون
من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه
وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان
منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد
فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو
غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقولية لذاته وعقليته
لذاته موجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك
قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم ليس
الموجبة الكلية موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة
فهو معقول لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح
ان يعقل ومح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل

فاذن

فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالفعل
بالقوة التي تحتاج الى تجريد مجردها عن المادة حتى يصير معقولا
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج
الى ان تتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل
فهو عاقل لذاته وانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
وقد فرضناه معقولا بالفعل هف انتهى اقول ويمكن الاستدلال
على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عاقلة وسنثبتها
عالميتها ليس الا بتجردها وفي الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد
عاقل ومعقول لمجرد انما نشا من التفتيش عن احوال النفوس المجردة
الانسانية وادراكاتها وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى
جلاوعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو
كمال فهو لا يمتنع عن الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع عن الواجب
فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل باعتبار ذاته قوله والثاني
انه تعالى عالم بذاته آه لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا الوجه
والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا
قوله اما الاول فلان العلم آه تقرير هذا الدليل على النهج الذي
في المواقف وشرحه هو انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل

ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق
المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته
مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه
مبدا لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته
المصنف لما ذكره واورد عليه جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف
وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم الحضور
المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع
المنع الاول اذ المقصود كما مر قوله ويرد عليه انا لا نم
آه قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم الحضور كما مر
او ما يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع
انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما
ذكره او عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان
كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له بديهي الخفاء فيه
ودفعه عن عبارته بان الاشارة اليه من انه لما كان نفس الانسان
عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته يتحصل من ذلك ان التعقل
عبارة عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الحدس وبذلك يحصل المقصود
كما مر قوله فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير آه عدم جواز اشتراط
التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم الانسان

نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فلعلها يكون لاجل كونها غير
مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على
تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة المشتمل عليها عليه قوله لان
ذاته غير غايب عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم التعرض مجرده
لا يستلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعلم
وان اريد به الشعور والانكشاف فممنوع لانه غير بين ولا مبين من
ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في
الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف صح لاجل اندفاع
المنع الثاني يحتاج الى التشبث المذكور في عدم كون العلم مشروطا
بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما حال الحواس فقد مر فتنبه بانه
قوله واما ان العلم بالعلة يوجب آه قول خلاصة الدليل الآخر
ان الواجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته تعالى
وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة
منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل لذاته العالم عالم بما صدر
عنه بديهي وليعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كلي
اجمالي وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته تعالى بحيث يصير
منشأ الانكشاف جميع الموجودات كما قال بهمنيار بان ذلك اي حقيقته

حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط علة
عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود
في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما
يكون بينك وبين انسان مناظرة قوله فاذا اتكلم بكلام كثير خطر ببالك
جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان [illegible] بما عنده
اشد تجريدا انتهى ففي الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما
بذاته وبجميع الممكنات علما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني
انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي حيث قال في الفصوص واجب
الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته
وتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل
في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما اوجده في الخارج وله
مراتب اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة
وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذي هو اول
المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكتوب فيه عند الواجب تعالى فهو علم
تفصيلي بالنسبة الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى
باقي المراتب التي بعده وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ
وبالنفس الكل عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء

المرتبة الآتية صح

فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند
واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين فوقها
وثالثها كتاب المحو والاثبات وهي القوى الجسمانية التي ينتقش
فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود ورابعها الموجودات الخارجية من
الاجرام العلوية والسفلية ولواحقها فانها بذواتها حاضرة عند
واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء
كانت كلية او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات
عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد
فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور يندفع
الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
منها انه لما كان وجود العلة مغايرا لوجود المعلول اتجه على القول
المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فان يستلزم حضورها
حضور المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم
كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد
من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها كما هو
المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها

بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صور علمية للعلة لان الصور القائمة بالشيء لا تكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب تعالى محتاجا في ادراك المعلومات الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب مسبوقا بالعلم التام والانتهاء الى علم بمعلوم هو عين ذاته تعالى وقد سبق ان حصول العلة مغاير لحصول معلولها اما اندفاع السؤال الاول فبان يقال ان حصول المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حصول الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر جائز بذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد الامور الثلاثة اما العينية واما القيام واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى محل في غير علمه كما في حضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان العلم بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم التفصيلي قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين حصول العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي

الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات المحذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه لكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعلول العلم بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمشائين والحكماء مذهبين في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاوجد ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم التفصيلي وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها وينفعل عنها فانه لو كان واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ للوازم اي المعقولات بل ما يصدر عنه

في رتبة العلم الاجمالي عين ذات الواجب وعلم الله تعالى بهم عبارة عن علم بذاته وذلك لا يلزم التسم[…] وأما التفصيلي فهو بكثرة عين الموجودات الخارجية

هم اساطين صح

[…] بلدان […]

انما تصدر بعد وجوده بوجود اتاما وانما يشبع ان يكون ذاته
محلاً للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله
انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم التي ان توجد له فاذا وصف بانه
يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه
محلها فلوازم ذاته هي صور معقولة لا على ان تلك الصور تصدر
عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه
وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له فمعقولاته له
فعلية انتهى فان قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس تجد الى الواجب تعالى
بحيث يحصل له تلك المعقولات ليس هو عالم لان تلك الصور
هو عالم بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك
المعلومات مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عند
علة للمعلومات المفصلة الى آخر ما نقلنا عنه سابقاً وهذا الكلام
تدل على ان العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلامه السابق
يدل على انه اختار مذهب انكسيمانس الملطي وهو ان جميع
الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل
الكلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده الخ
على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات

انكسيمانس

المعلومات بل بحيث يصدر عنه تلك المعلومات صح

العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالمعلومات
المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات
جوهر فيه جميع صور باقي الممكنات وهو اختيار ثاليس الملطي فعلى
مذهبه يكون جميع الجوهر المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات
الواجب تعالى بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق
بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء فيه متحير بين المذهبين
لما في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر
عبارته وذلك لا تصاف لان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة
الى الجوهر العيني الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم
المقدم المتحد مع المعلوم نحو من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون
عين ذات الواجب تعالى عند اهل السنة ويؤيد هذا الاختيار
تابعيه من صاحب الهداية وغيره باختيار هذا المذهب واما الشيخ فلم
يتعرض لهذا النحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد لا بالاشارة ولا
في شرح الاشارات فهو مخالف لصاحبها فاختار المذهب الثاني
لما في المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقاً
واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرنا ولا دفعا يدل على ان
هذا التحقيق الذي ذكرناه هو المختار عند المصنف الذي في الرسالة
التي الفها في تحقيق العلم وهو انه لما كان الكاتب مثلاً يطابق على

من يتمكن من الكتابة سواء كان مباشر الكتابة اولم يكن وعلى من يباشرها
باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان
في حال الاستحضار العلوم اولم يكن وعلى من يكون مستحضر الحال
الاستحضار باعتبارين فيقع اسم العالم على الامر الاول بالاعتبار
وعلى الثاني بالاعتبار الثاني فالعالم الذي يكون علمه ذاتيا فبالاعتبار
الاول هو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته
والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا ولو اما بالاعتبار الثاني فهو محتاج
الى اعتبار صورة للعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر بالمعلومات و (بتكثره)
ادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما الذاته فيكون بعين ذاته الا
ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار (لا تعدد)
ولما لمعلولاته القريبة منه فيكون باعتبار ذوات المعلومات تلك
المعلولات فيتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد
الا بالاعتبار وتغايرها المدركات ثم ذكر ما حاصله يرجع الى ما ذكرناه (وتغايرها بحسب المدرك)
في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على
ما ذهب الحكماء وعلى حقيقة ما اختاره المصنف روح روحه قوله
والتغاير اعتباري اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول
تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى
للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية

فهذا

فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين احدهما ان
العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان الاول عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي
التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون منشأ
لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم
بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى
بذاته وبالمعلولات التي هي معلومة بالذات كما ذكروه والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية
عينها فان الصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم
بها في من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها
علم وايضا من نفى عينية العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل فرق
مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير
اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه
ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من ان العلم والعالم
والمعلوم واحد في علم الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية
السابقة قوله ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار
بقوله لا تسب ان تق ومنهم من التزم ان العلم يستند

صور امغایرة للمعلومات الخارجیة وهو صاحب الاشارات
ولهذا الترم فی الجواب عن الاشکال الاول من الاشکالین المذکورین
سابقا ان معقولاته تعم صور متباینة متقررة فی ذاته تعالی
وذلک لا ینافی وحدته الذاتیة ورده المص فی شرح الاشارات
بان ذلک مخالف لقواعدهم ثم بین ان العلم لا یستدعی
صور المغایرة للمعلومات الخارجیة بقوله العاقل کما لا یحتاج
فی ادراک ذاته الی صورة غیر صورة ذاته التی بها هو هو فلا
یحتاج ایض فی ادراک ما یصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر
صورة ذلک الصادر التی بها هو هو واعتبر عن نفسک من
انک تعقل شیئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهی صادرة
عنک لا بانفرادک مطلقا بل بمشارکة ما من غیرک ومع ذلک
فانت لا تعقل تلک الصورة بغیرها بل کما تعقل ذلک الشیء
بها کذلک تعقلها ایض بنفسها من غیر ان یتضاعف
الصور فیک بل ربما یتضاعف اعتبارک المتعلقة بذاتک
او بتلک الصورة فقط او علی سبیل الترکیب فاذا کان حالک
مع ما صدر عنک بمشارکة غیرک بهذه الحالة فما ظنک
بحال العاقل مع ما یصدر عنه لذاته من غیر مداخلة غیره
فیه ثم قال ولا تظنن ان کونک محلا لتلک الصورة

شرط فی تعقلک ایاها فانک تعقل ذاتک مع انک لست بمحل
لها بل انما کان کونک محلا لتلک الصورة شرطا فی حصول تلک الصورة
لک الذی هو شرط فی تعقلک ایاها فان حصلت لک تلک الصورة
بوجه آخر غیر الحلول فیک حصل التعقل من غیر حلول فیک
ومعلوم ان حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولا لغیره لیس
دون حصول الشیء لقابله فاذن المعلولات الذاتیة للعاقل
العاقل لذاته حاصلة له من غیر ان یحل فیه فهو عاقل ایاها
من غیر ان یکون هی حالة فیه فاشار الی هذین القولین بقوله
ولا یستدعی العلم صورا مغایرة اه ولما کان البیان مسلم
الماخذ بادنی توجه لم یلتفت الیه ودفع الظن المذکور
لانه منشا للحکم المردود المذکور **قوله** لان نسبة الحصول
الیه اشد له معنیان احدهما ان حصول جمیع المعلولات
التی منها الصور الادراکیة لفاعلها العاقل لذاته المستقل
فی الفاعلیة اشد تاثیرا فی الانکشاف من حصول الصور
الادراکیة لعلتها القابلیة التی لم تکن علیتها الا بالمشارکة
کما مر فیما نقل عن المص وثانیهما ان حصول المعلول للفاعل
المستقل بالاقتضاء فی کونه حصولا لغیره اولی من حصول
الشیء لقابله کما مر نظیره ایض فی کلام المص المنقول اولا

ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او فيه او الحصول
عنه لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية
او الحسية لمكان الاشارة اليه في كلامه المنقول قوله وذلك
بالوجوب آه لم يذكر الشق اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان
حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق اولى
وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي
وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول
في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة
الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط يصح
للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا يجدي
تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل
ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد
فلابد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق اولى
وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم
بالشيء انما هو الحصول المجرد لا من حيث هو حصول بل من
حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي
والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء والاخفاء في ان صدور المعلول

عن العالم بذاته الفاعل بلا مشاركة الغير يقتضي الحصول والحضور
اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور
الادراكية لما هو من اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية
المتصورة بالصور الادراكية لحصوله الحاصل ان منشأ العلم
ليس الا الحصول المجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية
لهما اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق نسبة المدبرية لهما
واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام به
لا مطلق الحصول سواء يرتبط بنفي او باللازم او بين بخلاف منشأ
العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في المجرد بل هو
شامل له وللحصول له وللحصول عنه فالحاصل تحقيق الكلام
انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى
بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد
تزييف كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية
السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على
ما مر وحكمت ان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول

الاول بهم وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العليتين اعتباريا محضا فا
يكون في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس
تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستقلة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صور فيها ولا موجود الا
وهو معلول الاول الواجب فكان جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور وكذا الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا
اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى
بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم انتهى واعلم
ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاعي الاضافي المصدري
الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به
الشيء وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك
او غير الغايب عنه او غير مخفي عنه كذلك وثالثها ما يتحد

به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذه
الابحاث المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة التي
احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون
العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم
المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما
لم تشتق من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان
يكون عين العالم او عين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي
وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه
جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم
القائم بنفسه وبذاته او ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل في
صيغة الموجود الماخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق
المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم مقدم
عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف
مع انه اولى من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين العلم
بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم
عليه وسبب له من حيث كونه موجودا في الخارج واندفاعه
بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي

المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يق هذا
العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته
المقتضي لخصوصية شيء الى الشيء الذي يتميز به كنسبة الصورة
الادراكية المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني
فلما مر قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الوجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء هذا
فاعلم ذلك فان الغايب الملحق على الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق
يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته
الى جميع المعلولات على سواء لا يصلح ان يكون منشا الصدور خصوص
الصادر الاول وايضا انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالا
الغير المتناهية وانه فاعله بان يق ذلك جائز في العلم الاجمالي
وخاصة ان القوم صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف
بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم

وانه فاعله ظ **قوله** لا يعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت
مادية او غير مادية موجودات عينية او صور ادراكية محسوسة كالسعور
او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في
المتغيرات سواء كانت جزئية او صور ادراكية كلية **قوله**
فاما ان يزول ذلك زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في
الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في
الدار على الاطلاق لان المطلقة لا ينافي الوقتية ولا بان يعلم انه
ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه
في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم
ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل اذ لا يتحقق الزوال
المذكور في علم الواجب تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم
بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور
ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء
الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق الجواب المذكور هو
ان يق اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا
جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم
التغير في علمنا والواجب تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم
المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك

وانه فاعله

ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا التقرير بصرفه عن الظ **قوله**
لان العلم عندنا الخ هذا انما يناسب بمذهب الاشعري ولاينا
التحقيق الذي هو مختار المص في العلم كما مر بل المناسب له بق
ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات
ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في
الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير
جائز بالنسبة الى الواجب تع كتغير الايجادات واليه اشار
المص بقوله وتغير الاضافات ممكن **قوله** قال الحكما على تعالى
اقول وجب اولا ذكر كلام الحكما الفلاسفة وما يلزم منه ثم
ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا
محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفا فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته تع عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة
عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير
معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة و
بما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي

مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم يكن
معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان
كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي
محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب
الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء
شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا
من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى واقول يعلم
من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا ينكشف
عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها
ولا ينكشف عنده تع باعتبار وجودها العيني الذي هو متغير
باعتباره وفي نفي هذا الانكشاف كما صرح انما نشا من غطاء على البصيرة
ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك النفي فان واجب الوجود
تعالى مبداء لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت
كلية او جزئية فتصير عنده تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف
اصلا فان واجب الوجود تع يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة
حسية كانت او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين و
لا يحتاج في ادراكه تع الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل

صرح بان واجب الوجود تعـ مبدأ الكل وجوده وبان لا يعزب عنه
تعـ شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج
غير حاضر عنده تعـ باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علواً
كبيراً بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى ما يعزب عن ربك اشارة
الى عدم خفاء ذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور
باعتبار الوجود العلمي المتقدم على الايجاد العيني فان جميع المبصرات
والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعـ في اوقات
كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيراً
في النسبة والاضافة لا في الذات والعلم وهو كما اشار اليه المصـ
بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان
جماعة من متعصبي الفلاسفة اتفقوا لو قالوا انما يلحقه تكفيرهم
في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لكنهم المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم جوزوا
ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر منضم مخصوص

البد

اليه وهو المسمى بالتشخص وما لم يدرك ذلك الامر المخصوص كان
المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك
جزئيا ولهذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الكلي مبني على عدم علمه تعـ بذلك المخصص وتاكد هذا الحسبان
عندهم بان الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعـ بالاشخاص المادية وهو
كفر صريح وقول فضيح متحاش عنه من له ادنى مسكة من العقل
والتحقيق من مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك
لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعـ بجميع الامور الممكنة
الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن
علمه تعـ مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها
على وجه كلي لا يمتنع فرض الشركة فكما اننا ندركه نحن بطريق
الاحساس كالتخييل فانه تعالى مدرك له بطريق التعقل ولما كان
كثيرا من الصفات في حقه تعـ نقص وان كان في غيره تعـ
كمالا لكن الادراك التخييلي مثلا نقص في حقه تعـ فهم لا ينفون
علمه تعـ بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخييل والاحساس مع
اثبات ادراكه تعـ بجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون
في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن

ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير
سواء تم دليلهم على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا انتهى
اقول في تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تأمل لان
حاصل التحقيق الذي هو مبني ذلك التأويل ان يكون شخص
واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند
احدهما جزئيا ممتنعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه يدرك
بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه
عند الآخر بواسطة انه يدرك بطريق التعقل وهنا ثلثة
احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك
العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان
مانعا عن فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عنه عند
الآخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض
لهما واحدا او يكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض
الشركة فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا
الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور
كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات
لاحدهما والمعلوم بالعرض للآخر وهو قسمان في بادي

النظر وان كان بتأني النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم
الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وبالجملة لا خفاء
في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانتا معلومتين بذواتهما للواجب الوجود
بالذات لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود العيني
والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين له الا
بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب شيء
عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو
الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف
العلة عند انكشاف ذاتها مستلزم لانكشاف معلولها
عندها فقوله هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم في
لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك بل ان كان
في العلم المقدم على الايجادات العينية لو رد عليهم ان كلامهم
في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضور
الزمانية التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم
الذي هو مع الايجادات فيكون الشخص المتشخص بذاته
متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب جزئيته عن متعلقاتها
هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور بل الحاضر بذاته

نعم ذلك التشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده
مسبوقاً بالعلم المغاير للذات العلة على اعتقادهم واذا تقرر
هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليه انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص
المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد
فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
المتجدد الزماني صح القول بانهم ينسبوا اليهم نفيه وبذلك
يتعلق كفرهم وايضاً ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى
بجميع الامور الممكنة الموجودة آه فانه ان اريد به العلم الذي
هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف
على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق
كفرهم وايضاً ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس
كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل
ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال
المعلوم المجرد عما سواه او عما يقارنه مقارنة غير موثرة يسمى
معقولاً او العلم والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوساً
ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس في
التخيل لا بجاسة المدركة بل بحضور ذاته وصورته الحسية
والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة يرد عليه ان

هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزماً للتغير ويتعلق
بذلك النفي كفرهم وايضاً ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل
والاحساس مع تجويزهم اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات
والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا
ذلك كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفا وفيما قاله في
الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل القول
المذكور ثم ربما وقع ذلك الحدوث الجزئي ولم يكن عند العاقل
الاول الاحاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولاً له على النحو
الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول
الظالمون علواً كبيراً او لهذا او ما نظيره حكم الغزالي بكفر قائله
وان اريد باثبات ادراكهما باعتبار صورتهما الظلية لا
باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني ورد عليه ما
ورد على اختيار الشق الاول وايضاً ظهر حال قولهم ولا يثبتون

95

فی الاشخاص المادیة مالیس له تحقیقة کلیة حتی لا یمکن ادراکه بطریق التعقل آه فان هذا الکلام سواء کان مطابقا للواقع او لا لا دخل له فیما حکم الغزالی وغیره بکفر قائله لما مرّ واما قولهم فی تحقیق مذهبهم ان مناط الکلیة والجزئیة نحو من الادراک لا التفاوت فی المدرک فقد بینت حاله فی الحواشی السابقة فی مبحث التشخص ومما یتعلق بهذا المبحث ما قاله المص فی شرح رسالة العلم فی تحقیق العلم من ان الحکماء الظاهریین قالوا انه تع عالم بالجزئیات علی الوجه الکلی لا علی الوجه الجزئی فقیل لهم لا یمکن ان تنکروا وجود الجزئیات علی الوجوه الجزئیة المتغیرة وکل موجود فهو فی سلسلة الحاجة یستند الی الباری تع الذی هو مبدء موجد الاول وعندکم ان العلم التام بالعلة التامة یستلزم العلم بمعلولها وان علم الباری بذاته اتم العلوم فانتم بین ان تعترفوا بعلمه بالجزئیات علی الوجوه الجزئیة المتغیرة وبین ان تقرّوا بانثلام احدی المقدمات المذکورة اذ من الممتنع ان یستثنی من الاحکام الکلیة العقلیة بعض جزئیاتها الداخلة فیها کما یستثنی من الاحکام النقلیة بعضها للتعارض الادلة السمعیة ثم ذکر تحقیقا فقال اذا کان المدرک یکون متعلقا بزمان او مکان فانما

نعم

الانثلام بسوراخ وزخنه شدن ۲

یکون

یکون الادراک منه بآلة جسمانیة لا غیر کالحواس الظاهرة والباطنة فانه یدرک المتغیرات الحاضرة فی زمانه ویحکم بوجودها ویفوت عنه ماکان وجوده فی زمان غیر ذلک الزمان ویحکم بعدمه بل یقول انه کان او یکون ولیس الآن ویدرک المتکثرات التی یمکن ان یشیر الیها ویحکم علیها بانها فی ای جهة منه وعلی ای مسافة ان بعد عنه واما المدرک الذی لا یکون کذلک یکون ادراکه تاما فانه یکون محیطا بالکل عالما بان ای حادث یوجد فی ای زمان من الازمنة وکم یکون بینه وبین الحادث الذی بعده او قبله من المدة ولا یحکم بالعدم علی شیء من ذلک بل بدل ما یحکم المدرک الاول بان الماضی لیس موجودا فی الحال یحکم هو بان کل موجود فی زمان معین لا یکون موجودا فی غیر ذلک الزمان من الازمنة التی یکون قبله او بعده ویکون عالما بان کل شخص فی ای جزء یوجد من المکان وای نسبة تکون بینه وبین ما عداه مما یقع فی جمیع جهاته وکم الابعاد بینهما علی الوجه المطابق للحکم ولا یحکم علی شیء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هنا او معدوم او حاضر او غائب لانه لیس بزمانی ولا مکانی بل نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة وانما یختص بالآن او بهذا المکان او بذلک الزمان او بالحضور

عطف علی یدرک

ای الثانی

او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي
من وقع وجوده في زمان معين و مكان معين وعلمنا بجميع
الموجودات اتم العلوم واكملها وهو العلم المعبر بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلي انتهى اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في
هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم جميع
الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منه ثم قال
في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بالآلات الجسمانية
في وقت معين ومكان معين وكما ان الباري تعالى يتعالى
انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا
انه ذائق وشام او لامس لانه متنزه عن ان يكون له حواس
جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزهه بل يؤكده كذا نفي العلم
بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية
عنه تعالى لا يثلم في تنزهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا اي
ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينها وبينه
فقط انتهى اقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح
من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده

سيد المدققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه
اعترافا بان بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتشخصة على وجه
يدرك بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى
عن ذلك مع ان القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل معلول له
وهو ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان
المدرك لا بالآلة الجسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه
نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة عليه كالحركة او غير منطبقة
لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض لها
التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بالآلة جسمانية مع انه
خارج عن الزمان التغير
بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا
خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليس بنسبة واحدة فان اختلاف
نسبة الشيء الى الزمان يكون على جهتين احدهما باختلاف ذلك
الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود
لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان بعينه كالفلك
فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه
واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه
في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل

لهفقد اعضاء لا لفقد انه وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال
والمستقبل لفقد اعضاء واما ثانيا فلان قوله لا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك غير تام وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان لا يختلف
باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم
في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل
كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان
شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود دون
آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يتوقف ما هو بري
عن الحاسة لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان
قريب من مكان المجرد المذكور نم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان
قريب من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك
مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل نشير الى مكان
قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية
وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان الانظار جميعها
مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق

اعتراف بان بعض معلولاته تعالى غير معلوم له تعالى فان الجزئيات
المتشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط
ولا بالآلات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا
اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومان له تعالى بالنسبة الى
الممكنات واما بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور
حضور امر من شانه الغيبة او المراد منه الحضور في مكان
المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني
واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير مخصوص باحد من الازمنة
او الامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في
احد من الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة
والامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير
انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي عينها او في الحضورات
التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انما يجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها
وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص
كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير
باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه

مخصص

فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله
ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق
او بالعدم في الحال يعني زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله
ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم انه لم يحكم
على شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والقصد
ان الله تعالى منزه عن ان يقع بعض الازمنة ماضيا وبعضها
مستقبلا وبعضها حالا بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما قول المعترض
قال المص قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك آه فدفعه
بان يقال المراد الشق الثاني من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله
لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك لا يخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه
كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها
لا يعزب عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويعزب عنه
بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكنه
في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتأخرين فيه بحث من وجهين
كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف
وقال في تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم

الجزئيات

حاشية ...

الجزئيات بوجه شابه الوجه الكلي في ان لا يتغير العلم بها
وهو ما اختاره الشارح في توجيه كلام المص وما قال الحكماء آه ولا يخفى
ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا
قوله علمه تعالى ليس زمانيا اقول لانه شبهة في ان علمه تعالى
بالجزئيات باعتبار الوجود العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار
الوجود العيني بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع
في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة
كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة
المعينة ولا شك اما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار
الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار الوجود العيني
علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار ذلك الوجود
العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المتقدم على الايجاد
ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي هو عين ذاته تعالى
ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه
الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا
العلم فنقول لا يصح باحد هذين التاويلين اللذين وقعا
في عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيلي فلا حاجة فيه
الى احد هذين التاويلين فان الجزئيات قبل الايجاد

الخارج انما تعلّق على الوجه الكلي فانّ كلّ شخص من الاشخاص
قبل الايجاد يكون معلوماً بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت
الايجاد يكون معلوماً بذاته على وجه يكون مانعاً من وقوع الشركة
قوله واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان الخ قد عرفت
ان علمه تعالى بالحادث المتعلق باعتبار الوجود العيني مخصوص
بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة
المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل
ونحوها حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد قوله
اذ الحال معناه زمان حكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب
هذا الا مذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث
او المطلق فلا يدل على ما هو المط والصواب ان يقال الحال زمان
فيه وجود حكمي او تكلمي والماضي قبل زمان وجود حكمي او تكلمي والمستقبل
زمان بعد زمان تكلمي ووجودي قوله فمن كان علمه ازلياً
ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات واجب الوجود تعالى
فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث
هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد
على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم
القديم الزائد على الذات ولا يناسب مذهب المص قوله

فالله سبحانه وتعالى عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية آه لا شبهة
في تحقق هذا العلم ولكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل العلم آخر
حادث وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم
وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد العيني كفر قوله
لم يتصف الزمان مقيساً اليه آه لا خفاء في ان الزمان لم يتصف
بالمضي ومقابليه مقيساً الى ذات الواجب الوجود وصفاته الحقيقية
واما الاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية
الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما دل عليه الكتاب العزيز قوله
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له هذا انما يصح في العلم
المتقدم على الايجاد العيني لا في تعلق ذوات الحادثات باعتبار وجودها
العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن وسيكون قوله
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ساير ما كان كل منها حاضراً في وقته
ولا يكون حاضراً في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت المؤخر
عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود
العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها من حيث دخول الزمان
فيها بحسب احد ازمنتها الثلثة فمن قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا
مستمراً لا يتغير اصلاً كالعلم بالكليات بحث لا خفاء فيه نعم كون
واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة

لا تغير فيه ال

كل في وقت لا يتغير لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت وجوده [لعيني]
وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي نفي الحضوري
الحادث الزماني فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم
قوله قال بعض الفضلاء اريد يعني قوله انه تعالى يعلم بعلم [وهذا صحيح]
الجزئيات على وجه كلي قد عرفت ان هذا التأويل غير مرضي
عند المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة آه هذا انما
يناسب مذهب الاشعري ومن يجوز حذوه والمناسب لمذهب
المص ان يق واما اذا كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم
او حضوره فلا حاجة الى آلة جسمانية وخلاصته ما حصل من
الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو
عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها
كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي لا تفصيل بعد هو عين
الموجودات العينية عند المص ويعبر عنه عند البعض بتعلق
العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون
باعتبار الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك
التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث

وهو

هي معلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات
وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير
من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك
ولولا مخافة الاطناب وسآمة الطلاب لخضت بحث العلم
على الوجه الشافي لكن ما ذكر من الاشياء عند التأمل هو الكافي
قوله والجواب ما مر من ان العلم آه لا يلزم من كون العلم
تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا
لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوبه
ولا بد له من علة ونفي العلية المخصوصة لا يدل على نفي العلية مطلقا
قوله ولو سلم اي سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه
كما لا يخفى فهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال
العباد ليست معلولة لعلم الواجب الوجود تعالى ووجوبه
باقتضائه فالوجه في الجواب ان يق التالي المذكور غير باطل
لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما
انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان والتفصيل ان
يق الحادث اما فعل العبد او لا ووجوب القسم الثاني انما نشأ من
علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشأ من الاسباب
التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص في شرح رسالة

العلم فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست
بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا
لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي
ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايض
ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين
الامرين ويوافق ذلك ما قال عليه السلام فان قيل هل لنا قدرة
على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآلة
واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا على المقدور الذي صار
واجب الوجود صدوره هنا وهو بجميع الاسباب الحاصلة
اياه والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين قوله فقال جمهور المتكلمين انها صفة قال
المص ش في شرح رسالة العلم المستشهد في اثبات حيوته تع
ان العقلاء قصدوا وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع
الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة لا سيما وهو اشرف
من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة
ع هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة

للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق
مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تع واهب الحيوة ومقدر
الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تع زبانيين فانهما
كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا
حال العقلاء فيما يصفون الله تع به فيما احسب والى الله المفزع
انتهى هذا كلامه حق وقع من المحقق اقول صرح بزيادة الصفات
الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته تع الحقيقية
عين ذاته قال الحكيم الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان
له تع بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تع حيوته فان
وجوده تع هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح
ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل و
الادراك وذلك على وجهين فاحد الوجهين ان يكون وجوده
هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زائدا على
وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم
يوصف ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان وجود الجسمية هو
حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته حيوته فان
انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد
مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فوا

الوجود لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي
عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانما ما يكون الشيء باعتبار ذاته
حيا ولما كان ذات واجب الوجود تع باعتبار ذاته حيا
كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية
من العلم والارادة وغيرهما فانهما عين ذاته تع ولا تغاير
بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تع
عين ذاته ان الصفة هٰهنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر
والمريد وهو عين ذاته لصحة حمل المواطاة يرد عليه ان هذه
العبارات انما تعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة
حمل المواطاة مشترك بين الواجب تع وغيره **قوله** وهاهنا
آخر اه وهو ان نفي الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة
الارادية **قوله** وليست كافية على الداعي واعلم ان الداعي
عند المص هو عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي
امر لا يرجح احد متعلقي القدرة على الآخر لا بد ليست زائدة
على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض مشايخ
المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما
محالان فان قيل اذا كان الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور
عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها

(هامش: فانهما بدل)

بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون
اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هي القدرة وباعتبار
كونه عالما بالنظام الاعلى هي الارادة المرجحة قال المص في شرح
رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هو المسمى
بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي
وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما
يمتنع الصدور فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل الفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن
قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين
سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه
يستحق لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة
ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله
الكمل يصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل
انتهى اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة
والتعلق الازليان موجبين لوجود الفعل في وقت معين فيما
لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون

(هامش: لان وجود الاوقات قبل ايجاد العالم فرض ه)

مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه
اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما
قال الغزالي في جواب الخيام حيث سأل الخيام عنه من خصص
ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله بزمان بعد
ان سأل الغزالي عنه من خصص مقدار فلك الافلاك
وتخصيصات مناطق الافلاك وتخصيصات مقادير حركاتها
واجاب عنه بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى
فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه هو ايضا
من مقتضيات النظام الاعلى **قوله** فذهب الاشاعرة الى
انها مغايرة قال الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة
ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار
جائز بلا مرجح انما الظاهر الترجح بلا مرجح وما يتوهم من انه يلزم من الترجيح
بلا مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص **قوله** فان كان آه
اي ان كان الارادة حادثة احتاج الى ارادة اخرى حادثة
ويلزم التسلسل **قوله** لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على
حال **اقول** قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عند المص
فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها
ايضا عين الذات والالزام احد من الامرين المذكورين وكلام

الش

الش هنا في غاية السقوط **قال المص** والنقل دال على اتصافه
تعالى بالادراك **اقول** مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف
شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما
وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود
العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير
بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما العيني
ولم يجئ فيهما سائر اخواتهما بالمعنى المذكور **قال المص** في شرح
رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى
بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما
العلم بالمسموعات والمبصرات ~~وسائر اخواتهما~~ يعني لما ثبت
بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات
وعزيها بانه فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات
وسائر اخواتهما بالوجه الذي يدركها الحواس فيكون مدركا
لجميع المحسوسات بذاته دون الآلات لان العقل يدل على
استحالة الآلات **قوله** يعني ان السمع دال على كونه بصيرا
وسميعا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن لان المناسب
ان يق يعني ان السمع يدل على انه تعالى متصف بادراك الجميع

الاحتياج الى

المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقلاء على استحالة
الآلات فثابت انه تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات فثبت انه تعالى
بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني
وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع الملذوقات
والمشمومات ومدركات اللامسة قوله وهذه الحجة
لا تبين فيما اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك الفعال كان
لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات
والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما
كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل
ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد
فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور
فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى مدركا
سميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ الادراك
والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع لما مر واما
اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال بعض
المدققين من انه لا شك ان السماع والابصار نحوان
مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان تخصيصهما
انما هو بانكشاف معلومهما بوجهين مخصوصين بهما وان

السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار وما ثبت
ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا
يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركهما
الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم
دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب
ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم المعبر عنهما
بالسماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا
يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم
تعدد القدماء لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار
وهذا الكلام حق هو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات
على ما مر الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المص من ان
الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة
في الخارج واما على الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان
منع الشركة انما نشأ من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور
مغز لما لا يخفى قوله وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص
لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي تستلزم استحالة النقص
والآفة على الواجب الوجود تعالى فلا حاجة الى التمسك
بالاجماع في استحالة هذين الامرين على الباري تعالى قوله

مناط منع الشركة هو الادراك الحسي واما على تقرير ان المجرد ... مناط منع الشركة هو نفس المدرك كما قال به المص فلا غبار عليه

وذهب الشيخ ابو الحسن وافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع
والبصر نفس العلم بالمبصر لكن خالفه في كونهما زايدين على الذات
فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين
الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع ان
ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى
الالة انما هو في حقنا فان الباري تعالى هو يدرك المبصرات
والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي
فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى
العلم بل الظاهر انهما صفتان زايدتان على العلم على خلاف ادراك
ساير المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثباتها
صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فيحكم برجوعه
الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان شيمته وطريقته انه محافظة على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه
ما فيه لانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات
والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك

كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا لما لا يخفى فذلك
هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان
مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى
لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فيحتمل ان الابصار
والسماع فينا ليس الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات
بالآلتين المخصوصتين بعلم ان استعمالهما في الباري تعالى بحسب
الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي
بذاته فيكونان راجعين الى العلم قوله وذهب ساير المتكلمين
واستدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا
علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد على
حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظاهر لان
ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في
كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست في غيره و
اما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم المتعلق
بالادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يفيد
الا الجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الحيثية سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات

من حيث خصوصياتها بطريق اطلاع الحضوري بدون الحس

لكمال الاشارة اليه عز مرته فتضعف هذا الاستدلال ايضا قوله

والجواب ان كلامه صفته قديمة هذا الدينا سب مذهب

المص والاولى ان يق كلامه نفس ذات واجب الوجود

وله متعلقات حادثة كالعلم والقدرة قال الم وعمومية آه

يعني ان قدرته تع علمه شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها

القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى غيره لاعلامه فعموم قدرته

تدل على الكلام وقدرة القائد وهو معنى التكلم الثابت بالشرع

فيثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم

نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق قوله احدهما انه كلامه تع

صفته له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول الثاني

يصح القياس الاول دون الثاني لكذب الصغرى فان التكلم

الحقيقي نفس ذات واجب الوجود عند المحققين فيكون قديما

بلا تعدد القدماء وعلى الثاني انما يصح القياس الثاني دون

لا القياس الاول لكذب الصغرى قوله فاضطروا الى القدح

في احد القياسين آه لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل

الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على ما به التكلم

كما عرفت فالحق ان التنافي بين نتيجتي القياسين انما نشا

من اشتراك اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد

توهم جريان حكم معنى الآخر فيه قوله فالحنابلة قالوا آه قيل

لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى

كلامه تع اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف

وتو لعصل اجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم

بذاته وقيل المالكفوا بالقول بان كلامه تع مخلوق ولفظ المخلوق

مشترك له معنى آخر هو انه مفترى كلم يجوزوا الاطلاق حذرا

عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه الحدث

الى الغير اعتقوا بكون هذا المؤلف مفتري وقالوا انه غير مخلوق

اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم اغلو قالوا بقدمه

واقول لم اراد الشارح ان قول الحنابلة بط بلا اعتبار التاويل

ولا منع للتاويل لاجل التاويلات المذكورة او بالتاويل من ان

مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تع ولهذا قالوا بقدم الجلد

والغلاف فان العلم بهما قديم ايض والاولى الاعراض عن التاويل

فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشا من التعصب

المبري عند اهل الحق قوله حتى قال بعضهم آه كلفوا شاهد اعلى

جهلهم ما تراعيتم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما

بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد من التاويلات

المذكورة لبعد صدور الحكم المذكور عمن له ادنى مسكة قوله
وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات هذا لموافق
لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب
المقاصد قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض
وان مخالفة الظاهر اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث قائم بذاته تعالى وان المشهور قول السنة تعالى لا كلامه فان المراد
كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا
محدث فان كلام الله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك
ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القد
قوله ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام آه اي خلق
الكلام على قصد الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير فاندفع
ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق
كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى ولا يخفى
عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية
ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بمعنى الكلام في بعض الحواشي
بانه امر هو مصدر تأليف الكلمات او القدرة على ذلك التأليف
وخلقه فح هو نفس ذات الواجب تعالى عند التحقيق فانه تعالى بذاته
المحققين لح

قادر على تأليف الكلمات قوله لكنهم قد حولوا صغرى القياس
الاول هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على
تقدير هذا الحمل سيعرف القدح الى كبرى القياس الاول ان اريد
بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل
ويندفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية اي القدرة
قوله والاشاعرة قالوا ليس كلامه من جنس الاصوات آه اقول
قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم
فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
ان تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان التكلم
مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو
مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف عن ظاهره
ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته
وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة اي على تقدير ان يراد بالكلام التكلم
على تأليف الكلمات وان ارادوا بالكلام المذكور ما به التكلم
فلا يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان
الموجودات في الشهود العلمي قائم بذاته كما ذهب اليه بعض
الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في الشهود العلمي
ويرد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته

كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا و
اما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
انما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى
التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد بها العلم الاجمالي الذي
هو عين ذات الحق تعالى او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن
ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به
التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب
من الحروف فبدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد
على ذاته تعالى لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم
بقيامه بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على
ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في
زيادة تعالى تلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزائد في
التعقل **قوله** وقد حوا في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم
لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا اخذوا الكلام الذي
هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذ
بمعنى الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين بان
جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام
المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه

ان جعلوا

ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا
في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي قدحوا
في صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين على
النحو المذكور لم يقدحوا **قوله** لان الكتابة تصوير اللفظ قيل
عليه يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ان يكون
المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش
ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشا مشعرا به فكذا المكتوب
صورة اللفظ المشعرة به لا نفسه **اقول** لا خفاء في انه لما كان
الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا البتة
فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب
عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ
مكتوبة واراد وا من هذا القول ان الصورة الدالة عليها مكتوبة
وبمقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة
تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال
نظير الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس **قوله** وجوابها
انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن آه قيل في هذا الجواب نظر اما اولا
فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ
المسموعة المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات

دين بيّناه ومن البيّن انّ القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا فى ادلّتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل سلّموا انّ القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور
وذكروا فى معرض الجواب انّ للقرآن معنى آخر لا يجرى فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدى نفعا فى الظهور انّ الاشكال فى القرآن
بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بانّ للقرآن معنى آخر لا يجرى
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلانّ مدلول الكلام
مسمّيات الاسامى والعبارات وهى ليست صورا ذهنية كما ذهب
اليه الحكماء لانّ المتكلمين ينكرون الوجود الذهنى فهو من اعيان
الموجودات كالسماء والارض ومن البيّن انّ بعض الاعيان جواهر
قائمة بذاتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يتصوّر قيامه
بذاته تعالى وحده انتهى اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان ولا القيام به بغيره صح
القياسين المتعارضين فى كلامه تعالى بل جواب عن قولهم انّ
معنى القرآن وكلامه تعالى منحصر فى الالفاظ والعبارات بالدليلين
المذكورين فانّ الدليلين المذكورين انما يدلّان على انّ القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الّا عليها
فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البيّن
انّ القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فانّ

الجارى فيه ليس الّا القياس الثانى كما قال الشارح فيلزم منه انهم قدحوا
فى صغرى القياس الاوّل واما قوله واما ثانيا فلانّ مدلول الكلام
اللفظى الخ فهو مندفع بانّ غاية انّ المتكلمين وان انكروا الوجود الذهنى ٢ الحكماء ٢
فانهم اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهنى فمسمّيات الاسامى والعبارات
مندرجة عندهم فى الاعيان الثابتة فهى عندهم قديمة باعتبار
الثبوت قائمة بذاته تعالى على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة بذاته
تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء والارض ممنوع نعم يرد
عليه انّ مدلول الكلام اللفظى امور متعددة فكيف يصح القول
بانه امر واحد فى الازل ومتعلّق فيما لا يزال بالامور المتعددة
كما قالوا فى تصحيح مذهبهم كما مرّ وسيأتى فيحتاج الى رجوعه الى
العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته او نقول المراد بمدلول الكلام اللفظى
مدلوله بحسب الالتزام اى القوة على تأليف الكلمات فانه تعالى
بذاته قادر على تأليف الكلمات والقائها او نرجع الكلام النفسى
الى التكلم الحقيقى الذى هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا قوله
فكل واحد منا يسمع كلام الله نحن وان سمعنا كلام الله تعالى لكن لم ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله صح
نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عم فانه يسمع من الله
اى يكون ملقى الكلام الذى سمعه موسى عم هو الله وهذا هو وجه
اختصاص موسى عم بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير

من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله من جهة
وهو معتبر في كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله وهو
انه يسمع كلامه الازلي آه لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل
لا معنى له الا باعتبار ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل
على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لانه علم ازلي
هو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قوله كلامه الازلي
الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون الازلي وصفا للكلام
بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس وراء الكلام بمعنى
ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد من التاويلين المذكورين
الجاريين في الكلام اللفظي بل في جميع الموجودات فلا حاجة
الى ما ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام الذي هو
مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني له معنيان
احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود
المثالي البرزخي على نحو ما يسمع في المنام او العقلي على نحو
الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو مقصود بالذات
بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الفضلاء
نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية
سواء كان باللفظ الدال عليها او بالعقل فان اللفظ الدال

لما هو حمد باعتبار الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل
له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما
باعتبار انه دال على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ عليه بحيث
لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما او القائه
التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فان
قيل مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي والكلام
الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك
معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت
والحرف وايضا سمع موسى عم الكلام الذي بلا صوت وحرف
بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول ام لا وما الدليل على انه
يسمع الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول
فهو على مذاقه ان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظي و
على الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك فان معناه ما ينبئ
عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار
بلا واسطة كما في الالفاظ او بالواسطة كالالفاظ الدالة على
المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن
الطلب او التحسر او التمني كالانشائيات فعلى هذا التحقيق
للكلام الاطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان

التقييد صح

بالفعل صح

المعنوي صح

حاشية ... شرح المواقف ...

ان يتحقق الكلام المسموع بالآذان ايضا بايجاده اياه في الهواء
قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد
ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم في الانسان
انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود الاصلي منه القاء المعاني
فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي
بلا صوت قائم بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله تعم في الوحي
فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء اللفظ باعتبار الوجود الظلي
او بلسان الملك المنزل او جاز ان يحصل احيانا بلسان النبي
القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء وذلك
الجواز هو على فتعلقات تكلم الباري جل وعلا على عكس
متعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهي
فهو الذي سمي الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني
في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها **قوله** كما يرى في
الآخرة فانه تعالى يرى سيجيء تحقيق ان غير الله تعم لا يرى فانه وبيان
المراد من العبارات الدالة على الرؤية **قوله** وهذا على من
من يجوز آه لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما مر ان السمع
والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع الحضوري ولهذا يصح
تعلقهما بغير المحسوسات **قوله** لكن سماع غير الصوت

بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة
عن الواقع او المشعرة عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان اسم
الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان
اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر ؛ ان الكلام لفي الفؤاد وانما ؛
جعل اللسان على الفؤاد دليلا ؛ ومنهم من ذهب الى عكس ذلك
كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة او بالحقيقة بان يكون
قسما من الكلام كما هو مختار الغزالي لا يكون استعماله في
الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي بعض وسيجيء تحقيقه
ان شاء الله تعم واما الجواب عن الثاني فهو ان يق المراد بالسماع
ليس الا الاطلاع الحضوري المتعلق بما القي اليه الكلام بالمعنى المذكور
الذي يتعلق به التكلم الذي هو القاؤه والجواب عن الثالث
فهو ان يق انه تحقق لموسى عم كلا السماعين فانهما يتحققان
معا ما دام الملقى اليه متعلقا بعالمي الملك والمثال واما اذا لم
يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى
الثاني وهذا هو مقام يعرفه العارفون واما الجواب عن الرابع
فهو ان يق الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عم من كل
من له اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل اجاب

والحرف آه قد عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري
للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة
من خارج فما معنى ما يقع في هذا المقام ان هذا بطريق خرق
العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على
المعاني التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
(سواء كان ذلك الاطلاع)
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة (تحت الوجود الخارجي او الوجود المثالي)
جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ
الدالة عليها في جهة مخصوصة **قوله** وثانيها انه سمعه بصوت آه (ويحتمل ان يكون تحت الوجود الخارجي فقط)
لا يخفى انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن
الصوت متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا
من جهة مخصوصة فعند التأمل يرجع هذا الجواب الى الجواب
الاول غاية ما في الباب ان يعتبر فيه الصوت باعتبار الوجود
الظلي المثالي فحاصل الجواب الاول ان المسموع بلا صوت وحرف
موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل
الجواب الثاني ان المسموع (انما يسمع) من جميع الجهات وهذا المسموع انما
لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت

ماهو

ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت موجود
بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابين واحد لا تغاير الا باعتبار
والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا
صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي
كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع لنا
هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها
المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها
المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجودة
في الاعيان بايجاده تع بدون كسب المخلوق ولعل الشارح حمل
الجواب الاول على هذا المذكور **قوله** وثالثها انه سمع آه هذا الجواب
ليس موافقا للنقل المذكور وايض على هذا الجواب يلزم ان يسمع من
(وبهذا انه سمع موسى ع من جميع الجهات)
هو قريب من الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك فان الوحي على
الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين فالحق هو
الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار
الوجود الخارجي الذي هو التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل
ظهوره في لسان الانبياء عليهم السلم وايجاده تع اياه فيه وان
جاز مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي **قوله** وانما
(اي مقارنة تحقق الالفاظ للوحي)
الكلام هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون

١١٣

في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال
اللسان انما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع
على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم
القائلون بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ثم ان الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في
عالم المثال المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ
في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم
المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي يسميه الاشراقيون عينيا في
عالم الملكوت الا بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي
له اربعة اعتبارات بكل اعتبار منها حكم عليه بان له نحو من
الوجود وان كان بالمجاز احدها اعتبار انه قائم بالهواء وبهذا
الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها
اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء بجميع اجزائه واما انه
يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش
الحادث في قطعة الشمعة من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو
محتمل عند العقل ادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار انه ثابت
في العلم في عالم المجردات ومتحقق في هذا العالم فهي حدوثا

مع البقاء

مع البقاء ورابعها اعتبار انه مندرج في العلم السابق على الممكنات
وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان
ساير الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في
هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين
متعلقاته المتصفة بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام
اللفظي العيني الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق
الحكم التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار
للعلم والقدرة وغيرهما من ساير الصفات الحقيقية التي هي عين الذات
ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية
للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات ولذلك كان للكلام
اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة
وهذا هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
من ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها
الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم
القديم الذي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم
الذي هو عين ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل النزاع
انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار

حين الكون

ذاته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تع قديما
وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الكو
في الخارج الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور الخارجية (الخارجية لخ)
او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايض لا يصح الحكم
عليه بانه قديم باعتبار ذاته نعم يصح الحكم على العلم بداى العلم
الاجمالي المقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تع بانه
قديم **قوله** فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية اي
الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية انما هو بمعنى التكلم الحقيقي
الذي هو غير زائد على ذات الواجب تع وظني ان من حكم
بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي
هو امر مغائر للعلم والقدرة وغير زائد على الذات فان
ذاته تع باعتبار ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم
الحقيقي هو عبارة عن ذاته تع من حيث هي يقتضي القاء الكلام
المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى
غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار
قوله واحتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قد عرفت
ان الكلام الازلي الحقيقي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو
عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء الكلام اللفظي او معنا

الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي
هو غير زائد على ذاته تع فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي التكلم
الكلام الحقيقي الازلي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف
بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الاول كاف
في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي (ولم يعتبر الشارح)
فيه ارتكاب تجوز في الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق (هو قوله واحتراز عن ذهاب اه)
اسم المدلول آه لا يلائم الا المعنى الثاني **قوله** والجواب ان الكلام تع
في الازل لا يتصف آه وذلك لان معنى كلامه تع في الازل انما
هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته او العلم الاجمالي
بما يتعلق به التكلم وهو ايض غير زائد على ذاته تع **قوله** وتحقيق
هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي آه قد عرفت ان الحق
ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي
بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعبير الذي ذكره **قوله** (التعبير صح)
وكذا القول بان المتصف بالمضي آه لا خفاء ان المتصف بالمضي و
مقابليه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعية
اتصافه باحدها يتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول
اللفظ الحادث حادثا البتة فالمدلول الذي هو ازلي
ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد

على ذاته تعم فوصف المدلول بالازلى انما هو وصف بحال
المتعلق كما مر غير مرة فلا تغفل وسياتى زيادة بيان لذلك
قوله دون المعنى القديم آه لا شبهة فى انه لا معنى للمعنى
القديم غير العلم الاجمالى مبدلول الالفاظ وبهذا يوجب حمل
كلامهم على احد من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام
اللفظى انما هو المدلول الالتزامى الذى هو الكلام بمعنى التكلم
فح يكون الكلام الازلى الواقع فى كلامهم انما هو بمعنى التكلم
الازلى الذى هو غير زائد على ذاته تع فح يندفع التعسر المذكور عن
كلامهم بلا تمحل قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
آه هذا صريح فى ان المراد بالكلام الازلى ليس الا معنى التكلم الحقيقى
الذى هو غير زائد على ذاته تعم عند المحققين او العلم الاجمالى
بالكلام الذى هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باحد
هذين المعنيين فلا تغفل قوله قلنا هو اراد انه امر واحد آه
لا يخفى عليك ان هذا ايض انما يصح ان لو كان المراد بالكلام
الازلى احد من المعنيين المذكورين فحاصل كلام الاشعرى
ان واجب الوجود تعم لذاته متكلم فى الازل ولا يحتاج
فى تكلمه الى امر زائد على ذاته تعم بل ذاته فذاته تعم من حيث
يقتضى القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم

فان ذاته كاف فى احضار ما به التكلم وانكشافه فذاته تعم
علم اجمالى بما يتكلم به فذاته تعم كاف فى التكلم واحضار ما به
التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار انه راجع فى المعلومات
بالعلم الذى هو غير زائد على الذات فان الانسان يتكلم وما به
التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعانى
الالفاظ فى التكلم يحتاج الى اللسان وفى ما به التكلم يحتاج
الى الخيال او ما فى حكمه واما ذات الواجب تعم فلا يحتاج
فى التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعم غير زائد على ذاته
ولا يحتاج ايض الى امر زائد على الذات فى العلم بما به التكلم
فنسبة ذاته تعم الى ما به التكلم كنسبة الصورة الخيالية الالفاظ
الينا فذاته تعم من حيث هو منشأ الانكشاف الالفاظ ومعانيها
سبب لان يكون الالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالى
ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة
الى العلم الاجمالى بهما فهذا قيل الكلام النفسى القائم بالمتكلم
هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعم هو الكلام النفسى
باعتبار انه مثبت فى صقع الربوبية فى مكمن الغيب نحوا
من الثبوت العلمى على نحو من العلم الاجمالى وتنزيله عبارة عن
تعلق الظهورية فى عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ

او الصورة المثالية للمعانى الينا

من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للاشعري
نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة
وهم مخطئون في ذلك وغاية توجيه الاشعري ان يقال لما
الواجب تعالى تكلم ازلي غير زايد على ذاته والتكلم الازلي ما به
يتعلق ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقيق
التكلم الازلي علمه تعالى الازلي بما يتكلم به فالعلم الازلي بما يتكلم
هو ما يتعلق به التكلم الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق
به التكلم الازلي وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا
يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تأويل كلامه
ان يقال يتحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم تلك الالفاظ وهو الكلام النفسي
فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق
التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على
تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا تأويل
باحد من المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح ام

قوله

قوله وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد آه
والتحقيق ان ذاته بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد
المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى بذاته يقتضي التكليف وان
ذاته تعالى منشأ التكليف حكم بان المعدوم مأمور في الازل
بمعنى ان منشأ الامر تحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر
الازلي وهو منشأ الامر الى زمان وجود المأمور وانه بعد
وجوده يصير مأمورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مأمورا
في الازل قوله السادس ان الكلام جميع هذه الادلة انما
ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه
باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على
ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير
زايد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زايد على ذاته تعالى
عند المحققين قوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى
خلق الحروف الدالة الاولى ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة
على المعاني ولنعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات
المذكورة بالفعل مع قصد اعلام المخاطبين وهو امر اعتباري
واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء الكلام

الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي
هو صفة لذاته تع وهذه صفة غير العلم والقدرة **قوله**
والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة
انما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى
التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود
العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده
والقاءه الى المخاطب للاعلام **قوله** لا من اوجد الكلام
ولو في محل آخر لا خفاء في ان ايجاد الكلام لقصد الافادة
والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم من اوجد الكلام
على قصد الافادة والاعلام **قوله** للقطع بان موجد الحركة اه
لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به
التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا يخفى
حال نظائرها **قوله** بل اذا علمنا ان موجده آه لا يخفى ما فيه
فان الايجاد المأخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء على قصد
الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا او لا ففي الصورة المذكورة
الملقي هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان
موجد الكلام هو الله تع **قوله** فالكلام القائم بذات

الباري تع

الباري تع آه قد عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى
التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني و
معانيها الدالة على امور اخر بناء على التقسيم المذكور في الشرح
كلام الغزالي فان كلا منهما حادث **قوله** فالمعنى الذي
نجده في نفسه ونديره في خلده لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى
ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم بذاته تع كالالفاظ
وعلى هذا وقع انكار المص رفع الله درجاته في موقعه فان
اطلاق الكلام على معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا
معنى قول المص والنفساني اي الكلام النفسي القديم وهو معاني
الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال ان الكلام النفسي القديم
ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تأويل بل فيه ارتكاب
مجاز في مقابلة الخصم المحق تشم منه رائحة النفسانية و التعصب
ولهذا قال بعض الفضلاء ان في قول المص والنفساني غير معقول
حيث لم يقل وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان
اشار هذا الكلام بارتكاب التمحل البعيد عن النفسانية و
التعصب **قوله** وقد شرحناه في مبحث المسموعات آه او
قد ذكر في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون
انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه

٢ نفع ص
٣ النفسي القديم نه

هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مط ولا يخفى
عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة على المحبث الملكور
قوله قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب آه اقول لو كان منشأ باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره
امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي
على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام
الى المخاطبين وح يصح كلامه بلا تأويله الى ما ذكره صاحب المواقف
ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى **قوله**
وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ
المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول
المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما
حادثين وفي التأويل الى العلم فان اللفظ مثل قال فرعون
ومدلوله المطابقي سيان في الحدوث **قوله** ولما كانت العبارات
فانما يسمى كلاما مجازا آه اقول المتبادر والمشهور من استعمال
الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا علامة كونه
حقيقة فيها ولذا قال المص في شرح رسالة العلم الصرفي
الكلام انما هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع

كلاهما

على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع
ودوجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وبعد ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين
يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والمتكلمون يصفونه تعم بالكلام لورود الشريعة
بذلك اذ لولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم
ومنهم من قال انه زايد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم
من قال انه زايد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق
المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع
ذلك انه قديم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار
بقوله الاصل في الكلام الى ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا
استعمل فيه الكلام والكلمات فانه مجازي كمعاني الالفاظ
والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى عم
وكلمته القيها الى مريم وقال الله تعم اليه يصعد الكلم الطيب
وقال امير المؤمنين عم وانا كلام الله الناطق وكما قيل من ان بطانات
الموجودات حروف ومركباتها كلمات فان قيل يمكن اثبات
اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع
لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة لما

٢ تقدير مترتب

يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او منشأ للطلب
ونحوه كما في الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الانشاء
انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلا
من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام ايضا ان الكلام الذي
ينقسم الى الخبر والانشاء انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ
الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي
الطلب والصدق والكذب انما يعرضان للمعاني بالذات
وكذا اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا
اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي وبلغة اخرى لا يختلف
الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم
قلت
بان الكلام بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة
على كل من التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة
لذات الحق وقديم الا بتأويله الى العلم الاجمالي كما اختاره
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع
ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب
اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد على
العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم مؤلف
ليس مسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال

بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له صفة ضميمة ص
قصد القائه الى المخاطبين في قوله ومنهم من قال انه مؤلف
مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين
يقولون آه اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله لا تنكرون آه اشارة
الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم قوله فيكون الكلام النفسي
عنده امرا انشائيا آه واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال
ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب وفينا مرتبة لقصور
الآلة ثم قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة
وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام وكلامنا
عبارة عن الكلمات التي هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة
اقول ان صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تأليف
الكلمات وان كلامه تعالى هو الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى
بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب منجز
الى المخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظ فان كلام غيره تعالى
معلوم له تعالى وليس كلامه تعالى كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس
كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من انه علم ان كلامه
ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام

124 صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معًا ولا ما هو المشهور من
الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق
وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدًا محيطًا بجميع
المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على
اقسامه من الكتب والصحف واللغات المختلفة والاخبارات
والانشاآت انتهى كلامه اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب
المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة الله تعالى
ليرد الاعتراض المذكور بل انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى
بذاته تعالى وما اراد به عن قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب
اليه بعض الحكماء بل اراد به انه راجع في علمه القديم ليتناول
المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض
علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت
فيما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه تعالى
القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع صحة التوجه الى المخاطب المقصود
لكمال الاشارة اليه وما قال العلامة النيسابوري في تفسيره من
انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم بجسم ولا على ان كل
حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة بل العادة لك في الشاهد فقط

فالكلام القديم لكمال القديم نطق وسمع وبصر ولا آلة ولا جارحة
لما انه ادرك وعلم وابصر من غير قوى وعضو ومن لم يدرك كما
ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه فان كلامه
كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على
قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني
والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف
قائما بالجسم وايضا قوله فالكلام القديم آه انما يصح ايضا ان لو حمل
الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه
بالقدم باعتبار انه راجع في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق
صاحب المواقف والمعترض المذكور والعالم النيشابوري
ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ
راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في
الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود واحد و
تنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم هل يكون
بالتكلم بوجود الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المصنف حيث قال
في شرح رسالة العلم في بيان مسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى الثامن عشر
يصح وصفه بانه متكلم ازلًا ام لا القائلون بقدم الكلام بحدوثه يحكمون بقدم الكلام
بصحته وقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى

فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القا
الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب
فيكون حادثا كالكلام والمخاطب فلم يصح وصفه تعالى بالتكلم
بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون الشيء ذا كلام تعلق
به قدرة القائد القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه
تعالى به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام في الازل كان
اتصافه تعالى في الازل وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا
وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده
مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل بذاته مستلزما
لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه ولكون
التكلم الكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم الاجمالي فيتحقق كلام
الاشعري ان الكلام القديم الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم
في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في
اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة
فيه او العلم باحد هما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ
والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه
بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار

معه صح

بالكلام صح

باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي به
الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك
التأويل بل كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك
فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية
ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان هاتين
الآيتين يدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى نزل
من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم هو القرآن
الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة
التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيه انما هي
في العبارات قلت لا شيء من هذين الباعثين بوثوق
عند المعتزلة والمص كما لا يخفى ولما لم يمكن انقطاع الكلام
في المباحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اختصرنا لما رمح
تنقيح هذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قوله قائما بذاته تعالى ولكن تصورته آه قد عرفت ان
المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى المقدم على الايجاد
فان قيل امكن ان يقال ان المراد بذلك القيام هو قيام الصور
العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان

الصور العلمية قائمة بذاته تع بدون تأثر ذاته تع منه واستكماله
تع به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تع و
صفاته ولم يقل به الاشعري فيمكن ان يقال ان الاشعري لم
يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قايل به
ومن هذا القبيل قيام الصور الكما العلمية التفصيلية عند
من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان
قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد
يتكثر بكثرة متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة من
ان هذا الحكم لنا يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الذي
بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الانكار ج
في العلم الاجمالي قوله والجواب ايض ما ذكرناه اقول جواب
صاحب المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما
ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند الخصم و
ثانيهما ان كلام من معنى الكلام الذي التزمهما المجيب حادث
باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار انه داخل في علم
الواجب تع القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتعارف
المشهور المسلم عند الخصم الى غيره قوله ومن انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مراد صاحب المواقف انه علم من الدين

ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تع حقيقة لا بالمجاز
فينبغي ان يكفر من ينكره مط وان لم يحكم بكفره مع التأويل الذي
ذكره الش ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد التأمل يعرف
حقيقته اعني انه اشار بطريق ذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد
لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه قوله
بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قد عرفت ما فيه قوله
فذلك امر خارج عن طور العقل آه اقول ذلك انما يكون خارجا
عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود
العقلي او العلمي او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه وبهذا
الاعتبار قيل ان كلام الله تع بمعنى التكلم على ستة اقسام
احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تع وهو
كونه تع باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما
والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب القديم
وثانيها هو التكلم الذي بينه تع وبين المجرد القدسي وهو
القاء الواجب تع ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى اللوح
المحفوظ وكتبه تع فيه ما يحكم ويوجد وثالثها التكلم
النفسي الذي هو القاء الواجب تع الى النفوس المجردة الاحكام
والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ

الى القلم الاعلى ورابعها التكلم
الذي هو القاء الواجب تع ما يحكم
ويوجد

الفاء ٢

المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية
في عالم المثال ومادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة
على المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك
وبازاء كل تكلم كلام لايق به بمعنى مابه التكلم **قوله**
وهو ان الكذب في الكلام الذي عندهم آه وذلك لان الكلام
المصدري عندهم بمعنى مابه التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما
به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى مابه
التكلم ليس الا عندهم الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني **قوله**
وهو سبحانه تعالى لايفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا على حسن
كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا
لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لايخرج عن كونه قبيحا
وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لايفعل القبيح انه لايجوز
ان يفعله لتوافق المنع **قوله** مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى آه اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة
اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه
وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون
الاعتقاد المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها
ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي

الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القايمة بالذات
الا في الصورة الثالثة لا في الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص
في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة
في الاجسام وهذا خلاصة مقصد السيد المحقق **قوله** ولما كان
الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي وقد عرفت ان مدلول
الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة له تعالى كالكلام اللفظي
ولا امرا واحدا بل انما يكون الصفة القايمة بذاته تعالى هو العلم
الاجمالي بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب
الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص في الصفة اذ لا
يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب المطلق نقص
في الادراك لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب
وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فلعل ذلك **قوله**
لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا آه لا يخفى عليك ما فيه من المنع
الظ **قوله** لا يمكن اجراء مثل ما ذكرنا في الوجه الاول آه اقول
لا خفاء عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب
الشارح ولا يندفع عنها الابما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه
ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو
كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون ذميما

لماذكرنا في الدليل قوله فليس يجوز واحد من صفته اللفظي
اقول يجوز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق
بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشارح مستلزم لتجويز
حدوث كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل فالحق
في دفع هذا الجواب ما مر قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو البقا
اقول كل من السرمدية والبقا امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى
باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية
اي كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست
الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار الاتي
لاشتماله على معنى زايد على الوجود بناء على ان معناه الوجود
على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله نفي الزايد نفي الزيادة
على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب
باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان
اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي
الزيادة بالذات بناء على ما قررنا ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلائم
جعل قوله نفي الزايد معطوفا على قوله سرمدية قوله وليس
ايضا عبارة عن الوجود بل زايد عليه آه لعل المراد منه ان البقا
صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره قوله ونقض

بالحدوث

بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء
على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زايدة آه لا خفا عليك انه ان اراد
بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي
الذهن والخارج اتجه عليه ان الدلائل المذكورة لا يدل عليه بل
انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل الاول لا يكون موافقا
لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة على الذات
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام ان
ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد تصريح
الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في
عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقا وكلام الشارح فيما نقله
وذكر دلايله انما هو في عدم زيادة البقا الذي هو اعم من السرمدية
فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلايل
الدالة على عدم زيادة البقا هي بعينها دالة على عدم زيادة
السرمدية اجراها في عدم زيادة البقا موافقا للقوم ليعلم
منه جريانها في عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص ولعل وجه
اختيار المص السرمدية في التعرض لان اثباتها او اثبات عدم زيادتها
مستلزمان لاثبات البقا وعدم زيادته قوله احدها

125

ان المعقول منه استمرار الوجود آه هذا الدليل ان تم لم يدل الا على عدم
الزيادة على الوجود لا على الذات لما هو المط لانه لما كان الوجود
عين الذات الواجب الوجود تعم ولم يكن السرمدية والبقا
زايدا على الوجود لم يكونا زايدين على الذات لانا نقول هو البقاء اما هو
استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار
الاولى م الدليل الذي ذكره المص يكون كل منهما عبارة عن الوجود
الانتزاعي المستمر فلم يكونا زايدين على الوجود الانتزاعي الذي
هو زايد على الذات في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
الدليل م عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك قوله والشريك نفي م
يقتضي وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود
الصرف التي قدم الاشارة الى وحدتها التي هي بمعنية
حدسية يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد
الواجب بالذات لان حقيقة محض الوجود من حيث هو موجود
بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد اما ان تقتضي
التعدد واما ان تقتضي الوحدة وعلى الاول لزم تحقق الكثير
احدهما م بلا واحد وهو بط فتعين الثاني ثم ان لا اقتضائه تقتضي الاحتياج
الى الممكن الذي لا اقتضاء له اص وايض لا خفاء في ان ذلك الاحتياج
يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء وجوب

الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة لم يكن
مشتركا وهو المط وايض اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا
لان يكون عين ذات الوجود المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى
التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل
في تحققه فيه وذلك الغير ممكن البتة وليس في الممكن اقتضا
باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايض الى اقتضاء حقيقة وجوب
الوجود فحقيقته تقتضي حقيقة الوحدة ونفي الشريك وايض حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته
ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضية المعنى الواحد التعدد
لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد في العددية فواجب
الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضية معنى الوجود
ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك
ونظير وايض صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته
وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من
حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة واجب الوجود
الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان الوحدة في الواجب
الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وايض حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا تقتضي عدم كثرة الا

والا لكان لغيرها من خارج في ذلك الاقتضاء او غير محض الوجود
يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة
الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة
الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب و
بالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على اتحاده
ووحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي الذي باعتباره تحقق
الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة
بديهية حدسية وهذا هو المشهور اظهر من الشمس عندي
فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة
هو شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض و
هو في غاية الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك
وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظ عند كل من له وجدان صحيح
وقد مر تشبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبذلك يندفع شبهة
ابن كمونة الذي بابداعها صار افتخار الشياطين وارجع
الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليلان المذكوران
في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب والا فتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا
بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل

على اتحاد حقيقة الوجود منه

فلا وجوب

فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى
امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة
حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد الوجود وذلك
لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب
لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات على ان الوجود
الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي
واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه
هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة
المذكورة التي ابطالها ح بالبديهية لا اقسام الثلثة الباقية
مستلزمة للمط فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافتخار الشياطين
بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله الماهية
الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما
صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة
فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم
فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا تعدد
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون

تعین کل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعنی ذات
الواجب فلا محذور انتهی اقول ذلک الاندفاع لانه قد مر ان الوجود
الذی قد حکم بانه عین حقیقة الواجب فی ذاته انما هو الوجود الحقیقی
الذی تصوره بالوجه الممکن بدیهی وقد مر ان الحکم بکونه واحدا
بدیهی حدسی یحدس بوحدته بملاحظة الموجودات وما هو
باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعی ففی هذا القول
مراد المستدل بالدلیل من قوله الماهیة الواجبة الوجود الحقیقی
الذی قد مر الاشارة الی وحدته والی کونه عین حقیقة الواجب
وهو لا یخرج عن الاقسام الاربعة التی ابطلها بالبدیهیة والثلثة
الباقیة مستلزمة للخلط واما ما قال الش بعد ما ذکره من قوله لا یقال
لا انفصال بین ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح یکون شقا
خامسا نختاره فی الجواب فلا یخفی حاله لانه ان ارید بالواجب فی
التردید الوجود الحقیقی الذی هو عین حقیقته لا یتصور
قسم خامس لانه لا یتصور انفصال اصلا بین الذات ومفهوم الواجب
المراد وهو الوجود الحقیقی الذی هو باعتبار ذاته موجود ولما
یتصور القسم الخامس اذا ارید بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعی
الذی هو مغایر للذات فی التعقل وثانیا انه لو کان الواجب
اکثر من واحد لکان لکل منهما تعین ضرورة واما ان یکون بین

الوجوب والتعین لزوم اولا فان لم یکن بل جاز انفکاکهما لزم
جواز الوجوب بدون التعین وهو محال لان کل موجود متعین او جواز
التعین بدون الوجوب وهو ینافی کون الوجوب ذاتیا بل یستلزم
کون الواجب ممکنا حیث تعین بلا وجوب وان کان بین الوجوب
والتعین لزوم فان کان الوجوب بالتعین لزم تقدم الوجوب علی نفسه
ضرورة تقدم العلة علی المعلول بالوجود والوجوب وان کان التعین
بالوجوب او کلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب
لان التعین المعلول لازم غیر متخلف فلا یوجد الواجب بدونه
وان کان التعین والوجوب لامر منفصل لم یکن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتیاجه فی الوجوب والتعین بل فی احدهما الی امر منفصل
انتهی اقول خلاصة هذا الدلیل انه علی تقدیر تعدد الواجب اما ان
یکون بین الوجوب الذی هو الوجود الحقیقی الذی هو الوجود
المتأکد الذی یکون الواجب به موجودا والتعین الذی تشخص
به الواجب الواحد لزوم اولا وعلی الثانی جاز انفکاک کل من
الوجود المتأکد والتعین فلزم جواز تحقق التعین بدون وجوب
الوجود وهذا مستلزم لکون الواجب ممکنا وعلی الاول یلزم احد
من الاقسام المذکورة بعضها مستلزم للخلط وبعضها قد علم انه مدفوع
عند ما اورده الش بقوله اقول قوله لزم تقدم الواجب علی نفسه

تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا
خارجيا والمعلول هٰهنا ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير الموقوف عليه لان احدهما
وجوب الذات والآخر وجوب الوجود المتعين انتهى اقول ذلك الاندفاع
لانه قد عرفت ان المراد بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي
المتأكد الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه
في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع
الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب
وجود الذات اذ بدون الوجود الحقيقي تحقق الانفدام فلزم تقدم
وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب
الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره الشارح بقوله وايضا قوله اما
ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا لان اراد بالتعين
الواحد المعين من التعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجود
قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين
احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب
كلاهما بالذات لزم اختلاف المفروض وهو تعدد الواجب

قوله لان التعين المتقدم لازم عن مختلف قلنا نعم لكن لزوم احد التعينين
لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك الاندفاع لان المراد هو
الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعين ولا خفاء
في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك
كل منهما عن الآخر فجاز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في
اتمام الدليل ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة
الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف
فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية
جواز الوجوب بدون التعين كالمعين بالدليل المذكور وهو قوله
لان كل موجود متعين بل يمكن اثبات محالية ذلك الجواز بان
يقال لما جاز تحقق الوجوب بدون التعين المعين فلابد من علة
لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فلزم
المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب
فعلى هذا التقرير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك
الدليل ولا خفاء في توجيه الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول نظيره
على هذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة
محض الوجود المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود
بديهي حسبما قررنا التنبيه عليه في مقصد الامور العامة ومنها

ماهو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء
وموجودا له فاما ان يعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة (يكون تعين خ)
لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين
معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى
نقول ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون دائما
فيكون كلما هو واجب الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره
واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو فمقارنة واجب الوجود (بعينه م)
لما هو بعينه اما ان يكون امر الذاته من حيث هو واجب او لعلة وسبب (الوجود م)
غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كلما هو واجب
الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان
بسبب فموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب (فلكون واجب الوجود هذا بعينه سبب خ)
الوجود هذا بعينه بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضنا
فردا الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد
بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي
فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود
فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
اذا كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود
فح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة اولا يكون

وح

حاشیه خفری بر الهیات تجرید

وح ان لا يكون لذلك المعنى لهذا حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة
بل هو يؤكد الحقيقة ويصححها او ان كان له حقيقة وهي غير تلك
الماهية فان كان ذلك الوجوب بمعنى الوجود يلزم ان يتعلق بتلك
الماهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود ليس بواجب الوجود لان له سببا به يجب هف فان الوجوب
المطلق الذي للذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون واجب الوجود
بالذات محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون
تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان
ليكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود
وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليس تلك الماهية ماهية الشيء المشار اليه (بالعقل م)
بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق له وقد فرضت
ماهية لذلك هف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود
وهذه هي الانية معناه ان الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخ
اما ان يلزمها لذاتها او لشيء آخر فح ان يكون لذات الماهية
فان التابع لا تتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود
قبل وجودها وهذا خلف فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو
معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم

ولا تحة اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون
لزومها اياها بسبب شيء دمعن قلنا اللزوم اتباع الوجود ولن
تتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها
بنفسها فيكون الآنية قد تبعت في وجودها وجودا فكان
متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون المهية موجودة بمعنى
بل انها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة بمعنا ٢
فكل ذي مهية هو معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها مهيات
وتلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها
وجود في الخارج والاول لا مهية له وذوات المهيات يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسلب سائر
الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي مهيات فانها ممكنة توجد به
ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما محصله
ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته
معناه اما ان يكون مقصورا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة فان كانت اما مقصورا ٢
حقيقة الواجب الوجود لاجل نفسها هي هذا المعين استحال
ان يكون تلك الحقيقة لغير هذا فلا يمكن ان توجد لغيره وان المعين ٢
كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيرها
فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود

هف

هف فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون
المهية المجردة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى
او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع والمكان او بسبب
الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان
بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له
وجود الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب امر خارج او حالة خارجة
فيما اذا خالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول
لا ندّ له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجراها لا تتحقق لا يتعلق ٢
بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث معناه بل انما كانت علة لتقوم
الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في يتحقق ٢
ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا
كان معنى العام هو نفس واجب الوجود كان الفصل محتاجا
اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل
في مهيته ما هو كالجنس والحال ما يقع به الاختلاف غير فصل والحال ٢
في جميع هذا ظهر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول
لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح
ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم
قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل او العرض

والفصل والعرض لا يفيدان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام
وجود الجنس والعرض لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها
وحيث ماهية الجنس والنوع الوجود وفرض دخول فصل او عرض
فيه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية
النوع والوجود لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او ماهية
نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد
وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتعين من هذا ان
الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر
بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بالذات وقال
في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة
وسوى على ما مر وجه مختصرا وهو انه ان كان واجب الوجود
يقتضي لذاته لانه واجب الوجود لذاته فكان شرطا فيه ان يكون
مثلا لم يصح ان يكون غيرها فلا يكون واجب الوجود بذاته الا وان
كان بسبب ما صار كان واجب بذاته واجب الوجود بذاته
تمت بحمد الله وحسن توفيقه حامدا
مصليا تمت الرسالة الشريفة الخزرية
في سادس عشر شهر محرم الحرام سنة خمس
وخمسين بعد الالف ١٠٥٥ في المدرسة
الموسومة بالمحمدية
الواقعة في
بلدة
[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

تحقيق التشكيك اللهم بالهامك، واذ اخر التشكيك اللهم بفيضك وانعامك، فحمداً لك يا رب على ما انعمت، وشكراً لك على ما علمت والهمت، صل وسلم على رسولك الكريم، وعلى آله ذوي الفضل العظيم، افضل الصلواة واكمل التسليمات، هذا ما خطر لي ما يحضرني من تحقيق مسئلة التشكيك، وتحرير كلام الاستاد المحقق قدس سره في وجوه التشكيك، عسى الله ان يوفقنا لاتمام الكلام، في تمام الكلام، ويؤيدنا للتمييز الحواشي وتجريد الغواشي انه على ذلك قدير،

وبالاجابة جدير قوله اقول التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة اقول معنى التشكيك بالاولوية على ما يستفاد من كلامه قدس سره هنا ان يكون صدق الكلي على بعض افراده مقتضى ذات هذا الفرد بخلاف صدقه على بعض آخر وقد يفسر بان يكون بعض الافراد احق بصدق الكلي عليه من بعضها ولهذا يشمل جميع وجوه التشكيك وعلى هذا المعنى حمل قدس سره الاولوية في حاشية التهذيب ولهذا اعترضه بان الاولية تشتمل على الاولوية فينبغي ان لا يذكر معها الاولوية وما ذكره قدس سره في الحديد من ان الاختلاف بالذاتية والعرضية داخل في التشكيك بالاولوية ناظر الى هذا ويمكن ادراجه في المعنى الاول لحمل الاقتضاء على الدوام لا العلية

واما التشكيك بالاقدمية فهو ان يكون صدق الكلي على بعض افراده مقدما على صدقه على بعض آخر بالذات والعلية لا بالزمان فان تقدم صدق الانسان على الاب على صدقه على الابن لا يسمى تشكيكا واما التشكيك الاشدية فقد يفسر باكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الافراد وزيفه السيد السند بانه يستلزم كون كثير من الذاتيات كالانسان مثلا مقولا بالتشكيك لاختلاف افرادها في استتباع الآثار قوة وضعفا وقد يفسر باختلاف تفسيرها كما يستفاد من كلام بهمنيار وهو ان يكون طبيعة العام بعينها في بعض الافراد دون بعض كالطويل بالقياس الى الذراع والذراعين والاسود بالقياس الى الفحم والقير قال ومعيار ذلك صحة استعمال اسم التفضيل هناك كما يقال الذراعان اطول من الذراع والقير اشد سوادا من الفحم وكلام المحقق الشريف في كتبه يوافق هذا التفسير فانه جعل التفاوت راجعا الى حصول الكلي في ضمن افراده ولما كان هذا مخالفا للتحقيق عند الاستاد قدس سره فسره بعد ما زيفه وقال معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الاضعف مع زيادة ثم تجرد هذا ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من حيث الفردين على معروضيهما فيئول بالحقيقة الى الاولوية

وسيجيء لهذا زيادة تحقيق واما الزيادة والنقصان فراجعان الى معنى الشدة والضعف كما افاد ره بقوله ومع الا نريد ايضا كونه بتلك الجيثية الا ان الشدة والضعف من عوارض الكيف والزيادة والنقصان من عوارض الكم **قوله** اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض هكذا كانت العبارة في نسخ الاصل ولهذا اعترض عليه السيد السند قدس ره بان استواء نسبة الذاتي الى افراده ممنوع والكلام في انه ايلزم استواء نسبته اليها حتى يجب ان يكون متواطيا او لا يلزم حتى جاز كونه مشككا ولو سلم استواء نسبته اليها لكفى ذلك في نفي جميع اقسام التشكيك عنه اذ في كل قسم منها يعتبر اختلاف النسبة والعجب انه خص هذا بنفي الاولين فاجاب الاستاد ره في الحديد بان المراد بهذا الاستواء هو الاستواء المستلزم لعدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية وبطلان التشكيك بهذا الوجهين في الذاتيات بين لا يحتاج الى الدليل وما ذكر في صورة الدليل تنبيه والقرينة على هذا التخصيص سياق العبارة حيث فصل هذين القسمين عن القسمين الآخرين واستدل على بطلان الآخرين دون الاولين بل اكتفى فيهما بهذا التنبيه الذي هو بالحقيقة تفصيل

ج

اشهر كلام السيد السند

للدعوى

للدعوى الضرورية قال ره قد كنت نبهت اولا على ذلك في حاشية الحاشية ثم ادخلته في اصل الحاشية انتهى فصارت عبارة الحاشية بعد هذا التغيير والتتميم هكذا اما انتفاء الاولين فلاستواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له بمعنى انه لا يختلف بالاولوية والاقدمية وهذا ضروري ولا يخفى ان هذا قد نوقش بان نفي الاقدمية والاولوية في الذاتيات مبني على ان الذاتي لا يعلل وهذا على تقدير التسليم دليل على التاني لا الدعوى فكيف يدعى الضرورة واجيب بان المقصود بيان الفرق بين الاولين والآخرين بان الدعوى في الاولين لا يحتاج الى مزيد دقة بخلاف الآخرين غاية الامر التاويل في قوله وهذا ضروري **اقول** اما التاويل فمندفع بان المقصود بداهتهما بالقياس الى المحصلين العارفين بان ذاتي الشيء يكون في حد نفسه وما يكون الشيء في نفسه لا يحتمل ان يعلل بامر خارج عنه نظيره قول الشيخ في جواب السائل عن مجعولية المهية لجاعل لم يجعل الشمس مشمسا لا بل هيهنا بالقياس الى كل احد او بان المقصود بداهة حكمهما بعد تحصيل مفهوم الطرفين وتلخيصهما وخفاؤه على بعض الاذهان كخفائها كما قالوا في الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر هذا مع ان كون المدعى مبتنيا بعدم المجعولية الذاتي لا يستلزم كونه مستدلا عليه وسياتي

ما بينهما وأمّا الجواب فمع كونه تكلفا مستغنى عنه بانّا بيّناه ذكون ما ذكره
في بيانه فضيلا للدعوى وتنبيها عليها كما قرره ش في الجديد
قوله كيف والذاتيات غير مجعولة بمعنى ان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي
له ليس بجعل الجاعل وهذا لا ينافي كونه مجعولا في نفسه بالجعل
البسيط على ما اختاره الاستاد ش فافهم ولذا لم يكن المجعول لا
لم يتصور كون ثبوته لبعض افراده معللا بنفس ذات ذلك الفرد
او بصرفه على فرد آخر وههنا اشكال وهو ان القوم تارة
يقولون ان الذاتي لا يعلل وتارة يقولون ان الشيء ما لم يصر جوهرا
لم يصر جسما وما لم يصر جسما لم يصر حيوانا وما لم يصر حيوانا لم يصر
انسانا والحاصل انه صار جوهرا فصار جسما ثم صار حيوانا فصار
انسانا وهذا معنى كل عال من تلك الذاتيات علة للسافل واخرى
يقولون ان حمل العالي على النوع السافل لاجل المتوسط حتى صرحوا
بان جسمية الانسان معللة بحيوانيته فلو جعل الحيوان وسطا
في اثبات الجسم للانسان كان برهان لمّ ولا يخفى ما بين تلك
المقدمات الثلث من التدافع والتنافي في ظاهر الامر وحاصل التفصي
ان معنى قولهم الذاتي لا يعلل ان ثبوته لما هو ذاتي له لا يمكن
تعليله بالذات ولا بامر خارج عنه كما صرح به السيد الشريف المحقق
ش في حاشية مختصر الاصول قال الجد ناهض على ذلك

لا مطلقه وهذا لا ينافي كون بعض الذاتيات معللا ببعض
آخر كما ذكره اقول واما التعاكس بين المقدمتين الاخيرتين ش
فمندفع بان تقدم العالي على السافل باعتبار تحصله وثبوته
في نفسه وتاخره عنه باعتبار ثبوته لغيره اعني حمله على الذات
وقد يعلل الشيء في ثبوته لغيره بما هو معلول له بحسب وجوده
في نفسه كما قرره الشيخ في تعليل ثبوت المؤلف في
شيء وهو ان معنى عدم تعليل الذاتي حيثما قرروها انه لا
يعلل بالذات ولا بامر خارج فيجوز ان يعلل بذاتي آخر وح
فلا يتم التقريب في نفي الاولية والاولوية على الذاتيات
وهذا الذي اشار اليه السيد السند ش في الاجل اقول ودفع
ظ فان الاختلاف بالاولوية على ما تقرر آنفا يقتضي كون
صدق الذاتي على بعض افراده مقتضى ذاته معللا بها وكذا
بالاولوية يستدعي كون صدقه على بعض الافراد معللا بامر
خارج وهو صدقه على بعض آخر نعم تتجه على الاستاد ش
انه جعل الاختلاف بالذاتية والعرضية موجبا للتشكيك
بالاولوية فلا ينحصر التشكيك بالاولوية عنده فيما ذكره
وعلى تقدير التعميم في الاولوية لا يلزم من عدم مجعولية
الذات باي معنى كان انتفاء الاولوية في الذاتيات لكن هذا

ايراد بل شبهة غير متفرع على تخصيص عدم تعليل الذاتي بالداخل والخارج فتدبر قوله واما انتفاء الاخير بخلاف الاشد الازيد اما ان يشتمل الخ هذا تقرير وتفصيل للدليل المذكور في الشرح وقد قرره الشارح ايضا في مباحث الاعراض بوجه قريب من هذا قال الشارح ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء انتهى والحاصل انه على تقدير وقوع التشكيك بالشدة والزيادة في الذاتي ثلث احتمالات الاول ان لا يشتمل الاشد والازيد على امر ليس في الاضعف والانقص وهذا يستلزم ان لا يكون هناك تشكيك اصلا لا في الذاتي ولا في غيره الثاني ان يتحقق ذلك الامر ويكون داخلا في مفهوم المشكك وهذا يستلزم عدم اشتراكه بينهما ضرورة انتفاء جزئه في الاضعف الثالث ان يتحقق ويكون خارجا عن مفهومه وهذا وان لم يستلزم انتفاء التشكيك في الذاتي الا انه يلزم خلاف المفروض فالاحتمالان الاول والثالث كلاهما خلاف المقدر ولذا تركهما الشارح

هنا اذ على تقدير وقوع التشكيك في الذاتي لا يتصور شيء منهما مع كون الاول افحش ولذا تركه خاصة في بحث الاعراض وذكر الآخر حيث نص فيه بالاماني اما الاستاد فقد ذكر الكل ليحفظ الناظر المقام والمفصل ان لا يتوهم بينهما او زيادة او نقصان في بعضها هذا وقد اختار بعض الناظرين في الجواب ان ذلك الشيء ليس معتبرا في الماهية قوله فلا يكون الاختلاف في الذاتي قلنا ان اردت بعدم الاختلاف في الذاتي ان لا يعتبر فيه ما به الاختلاف بطريق الجزئية فذلك لا ينافي التشكيك فان معنى الاختلاف في التشكيك ان يكون صدقه في الافراد لا بالسوية بل له حالة في حصوله في ضمن فرد ليس له في ضمن فرد آخر فما في الحقيقة ما به الاختلاف معتبر في الفرد لا في مفهوم التشكيك وان اردت عدم الاختلاف صدقه على الافراد فلا نسلم ذلك فانه يجوز ان يكون الفصول المنوعة في الافراد موجبا لاختلاف صدق الجنس على الافراد التي هي انواعه كالسواد الصادق على الشديد والضعيف فان اختلاف صدقه عليهما يجوز ان يكون بسبب الفصلين المنوعين اللذين يعتبران في نوعيهما وكذا الكلام في سائر المفهومات المشككة

فان مابه الاختلاف ليس معتبرا في مفهومهما بل في خارج
فرديهما اي في عارضهما كالاسود المقول على الجسم المعروض
للسواد الشديد والجسم المعروض للسواد الضعيف
اقول المراد الثاني وسيجيء تحقيق ان اختلاف الفردين
في نفسهما سواء كان بسبب اختلاف الفصول اي غيرها
لا يوجب اختلاف صدق الذاتي عليهما بخلاف اختلاف
العوارض فانه يوجب اختلاف صدق المشتق فيهما
على ذوات المعروضات وهناك يتضح الفرق ويندفع
النقض فانتظر قوله ولا شك ان النقض بالعارض لا
يتاتي ههنا ايض اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف
المفروض ظاهر جريان الدليل في العارض ولزوم
خلاف المفروض على التقدير الاخير فانه ح لا يكون
الاختلاف في العارض الخاص الذي فرض التشكيك
فيه بل فيما هو خارج عنه فهذا استدراكه لقوله فان قلت
اذا فرضنا آه اقول لكن لما كان الفرق بين الذاتي
والعرضي انما يظهر عند التحقيق في هذا الشق جعلنا
في العرضي ان التفاوت ليس في نفس مفهومه بل في
صدقه وهذا ليس في نفس مفهومه بل في صدقه وهذا

ليس خلاف المفروض فان التشكيك ليس معناه الا التفاوت
في صدق المفهوم على افراده ولا يتصور مثل ذلك في الذاتي
فان التفاوت بين افراده يكون بالذات لا في صدق
الذاتي عليها كما سيحقق نبه الاستاد س على هذا المعنى
باختيار الشق الاخير في العارض ومنع لزوم خلاف
المقدر فيه اي لا نظر الى ما يؤل اليه التحقيق آخرا في الصورة
ان كان التفاوت بين السوادين في نفس مهية السواد
او اجزائها لزم خلاف المفروض التشكيك في المهية
او الذاتي آه مقتضى اجراء الدليل المذكور في العارض
ان يقول في هذا الشق لزم ان لا يكون الاضعف فردا من السواد
لكنه س احال هذا الى الظهور وادعى مقدمة اخرى هي وقوع
التشكيك في الذاتي نكتة اللفاية فهذا من قبيل النقض
على خلاصة الدليل وحاصله على ما في حاشية الحاشية
انه يلزم على هذا التقدير ايض اما التشكيك في الذاتيات
اي خلاف المفروض واما السؤال الثاني فحاصله انه
يلزم على هذا التقدير ايض اما انتفاء التشكيك بالشدة
والزيادة مطلقا او انتفاؤه في العارض المعنى الذي فرض
التشكيك فيه لكن يتين الملازمة بغير مقدمات الدليل

المذكور فان لزوم احد الامرين ههنا من حيث اختلاف
فردي العارض في الماهية واتحادهما ولزوم احد الامور الثلثة
ثمة من حيث عدم اشتمال الفردين على ما به الاختلاف
داخلا في مفهوم المشكك او خارجا عن مفهومه فان شئت
جعلته من قبيل النقض على خلاصته وان شئت جعلته
شبهة برأسها على نفي التشكيك بالشدة والزيادة مطلقا
وكان الثاني اولى **قوله** قلنا الفردان المختلفان بالشدة
والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل
الممنوع عندهم توضيحه ان التفاوت بين الاشد والاضعف
وبين الازيد والانقص انما هو في نفس ذاتيهما لا في صدق
الجنس عليهما وحصوله فيهما كما هو المتبادر الى بعض
الاوهام فان الشدة والضعف عرضان اوليان للكيف
والزيادة والنقصان للكم فالنزاع في حد نفسه ازيد من
نصفه لا في كونه مقدارا او خطا قال الشيخ ولست اعني
ان كمية لا يكون ازيد من كمية بل ان كمية لا يكون ازيد في
انها كمية من اخرى وكذا الحال في الكيف ومنشأ هذا
التفاوت اما امر داخل في ماهيته كالفصل الممنوع على
ما قالوا في الاشد والاضعف مطلقا وفي الازيد والانقص

العددي واما امر عارض لها ككون المقدار على حد معين فانه امر
عارض لماهيته بتبعية نسبته الى ما هو على حد آخر بالزيادة و
النقصان كما سيصرح به وكلامه هنا في الفرق بين الازيد
والانقص المقداريين ايضا ناظر اليه وبالجملة فالكلي الذي تتفاوت
افراده بالشدة والضعف والزيادة لا يكون مشككا اذ
التفاوت بين افراده بالذات لا في صدق هذا الكلي عليها
نعم التفاوت في الواقع بين افراده بالذات يوجب تفاوت
صدق المشتق من هذا الكلي على معروضات تلك الافراد
وذلك ان مناط صدق المشتق مطلقا وحيث يقوم المبدأ
قيام المبدأ فما قام الفرد الاقوى من المبدأ احق وانسب
لصدق المشتق مما قام به الفرد الاضعف وهذا بخلاف صدق
المبدأ فانه لا يتفاوت قوة وضعفا بتفاوت افراده في انفسها
فان كون مقدار ازيد في نفسه من آخر لا يوجب كون طبيعة
المقدار فيه ازيد اذ كونه مصداقها عليه اقوى وهذا مع
مصرح به في كلام الشيخ وغيره وقد نبه عليه بان كون
معروض الازيد معروضا لمثل الانقص مع زيادة يقتضي
تكرار الصدق المشتق على ذلك المعروض ولا يوجب تكرار
صدق المبدأ على الازيد اصلا فان صدق المبدأ على مثل

الانقص وصدقه على الزيادة فليس بشيء منهما صدق على الازيد
بل على ابعاضه ان كان وعلى هذا ينحصر التشكيك بالشدة
والزيادة في المشتقات وهي عرضيات لافرادها الانحصة
ولا يثبت التشكيك الا في العرضي والنقض بالمعاني ان كان
باعتبار السواد كما ذكره المعترض فالجواب منع تخلف
الحكم اذ قد عرفت انه ليس مشككا وان كان باعتبار الاسود
كما رده بعض الناظرين فالجواب منع جريان الدليل
او نختار ان التفاوت ليس في نفس مفهومه حتى ينافي الاشتراك
ولا في امر خارج حتى يلزم خلاف المقدر بل في صدقه على جزئياته
وهو معنى التشكيك ومنشأه التفاوت الواقع بين معروضاته
بالذات ولا يمكن اختيار مثله في الذاتي فان الاختلاف بين
افراده بالذات لا في صدقه عليها كما تقدم فاتقن ذلك
قوله ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه
العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف فيه مسامحة وحقه مثل
الاضعف مع زيادة والمقصود ما ذهب اليه المحقق الشريف وتبعه
السيد السند هنا من ان معنى الشدة والزيادة كون
حصول الكلي في ضمن احد الفردين اشد وازيد من حصوله
في ضمن فرد آخر اقول وقد عرفت ما فيه فان الشدة والزيادة

من الاعراض الاولية للكيف والكم وكون كمية زيد في نفسها
من كمية او كيفية اشد في ذاتها من كيفية لا يوجب اختلاف حصول
الكمية والكيفية المطلقة فيهما وكفاك تنبيها عليه كلام الشيخ هذا
مع ما يلزمها من عدم التفرقة بين الذاتي والعرضي في المسئلة
والفرق الذي ذكره السيد السند من ان الذاتي ليس حصوله
لافراده لاتحاده معها في نفس الامر واحدة فيها في الاعتبار
العقلي فلا يتصور اختلاف حصوله فيها بوجه بخلاف العرضي
فانه وان اتحد مع افراده في نفس الامر الا انه له حصول
فيها في الاعتبار العقلي حيث يجدها العقل عارية عنها في
نفسها ثم يصفها به ويحكم بحصوله فيها فربما اختلف هذا الحصول
باحد انحاء التشكيك منظور فيه فانه اذا لم يكن للذاتي حصول
في افراده لم يتصف باعتبار الحصول فيها بالتفاوت ولا بالاستواء
فيلزم ان لا يكون متواطئا ايضا اولا والتاويل في الاستواء
بارادة عدم الاختلاف ليس اولى من التاويل في الاختلاف
بارادة عدم الاستواء فينفي التشكيك واثبات التواطؤ
دون العكس تحكم بحت قوله فانها متباينة اما في الوجود
او في الوضع او فيهما اه كتب في الحاشية التباين في
الوضع دون الوجود كما اذا توهم نقطة بين خط فان اجزاؤه

متمايزة في الوضع دون الوجود والتباين في الوجود دون الوضع كما اذا اوصل رأس خط برأس خط آخر فانهما متمايزان فيه دون الوضع والتباين فيهما كما اذا وقع خط في خط آخر انتهى اي بحيث يحدث بينهما زاوية فان هذا يصح وقوع الخط على الخط واما قوله فانهما متمايزان في الوجود دون الوضع فالمراد ان المعنى عائد الى رأس الخطين لا الى الخطين فان المباينين وجودا لا وضعا انما هو في النقطتين المبدأين دون الخطين المتصلين فالازيدية في المثال الثاني عددية والاخرى مقدارية ثم اعترض ان المثال الثاني انما ينطبق على المبحث اذا جعل الازيد العددية اعم مما بالذات ومما بالعرض لكن هذا التعميم خلاف مقتضى كلام الاستاد وان خص بما بالذات فلا يكون مثالا للمبحث بل ليس له مثال في الوجود اصلا مع ان مناط الفرق بين الشدة والزيادة لا بد ان يكون امرا محققا وحمل كلامه على التنظير لا يحسم مادة المناقشة اقول كثيرا ما يتصل المقادير عند الحس ولا يكون متصلا في نفس الامر بل يكون بينهما تباين في الوجود دون الوضع وهذا يتصور في الاجسام المتصلة حسا والخطوط المتصلة والسطوح المتصلة كذلك فان كون الخطين المتصلين

مثلا متمايزين في نفس الامر لا بينا في اتحادهما واتصالهما في الحس وهذا ظاهر جدا ومع ظهور تلك الامثلة الكثيرة لا يبقى مجال المناقشة ويصح الحمل على التنظير هذا مع ان الوجه ان يجعل الضمير للخطين فيكون الازيدية في المثال الثاني ايضا مقدارية على سنن اخويه قوله ظهر لك انتفاع الايرادين المذكورين بقوله اذا فرضنا ان في ابيض السواد انتفاء اما انتفاع الاول فلانا نختار شقا ثالثا ونقول ان التفاوت بين السوادين ليس في نفس ماهية السواد واجزائها حتى يلزم التشكيك في الذاتي ولا في امر عارض لها حتى يلزم خلاف المفروض بل في ذات الفردين بمعنى ان احدهما في نفسه اشد من الآخر وهذا التفاوت ليس من التشكيك في شيء بل هو سبب لتفاوت صدق المشتق من جنسها على موضوعها فيكون هو المشكك دون الجنس لا يقال ننقل الكلام في المشتق لانا نختار ان التفاوت ليس في نفس مفهومه ولا في عارض آخر بل في صدقه وقد تقدم عدم جريان مثله في الذاتي فتذكر واما انتفاع الثاني فلانا نختار ان السوادين يختلفان في الماهية بالشدة ولا ان الماهيات المتباينة مطلقا لا ينسب بعضها الى بعض بالشدة وانما يكون كذلك لو لم ينتزع من احدهما مثل الآخر مع زيادة فالجواب باختيار الشق الثاني هذا هو المشهور بين الناظرين اقول ويمكن اختيار الشق الاول وهو ان السوادين متحدان في الماهية قوله فلا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم قلنا معنى التفاوت بينهما من حيث الذات ان يكون احدهما في ذاته اشد من الآخر بمعنى ان العقل ينتزع منه بمعونة الوهم مثل الآخر مع زيادة ولا يلزم ان يكون هذا مستندا

١٤١

الى الممنوع عسى ان يكون مستندا الى العوارض التى لها مدخل فى التحقق
كوجه المقدار على حد معين على ما تقدم وسيجئ فى الجواب المشهور
انسب بالكيفيات والاعداد كالمقادير فتبصر قوله اى كما فى نسخ
ان الاشد والاضعف فى بعض النسخ والازيد والانقص يختلفان
بالماهية الخ قد عرفت ان مناط الجواب كون التفاوت بين الفردين
بالذات بمعنى ان احد الفردين فى نفسه اشد وازيد من الآخر لا فى
صدق المشتق عليهما سواء كان منشاؤه اختلافهما فى الفصل
الممنوع او فى عارض صنفى او شخصى فتمام الكلام فى هذا المقام لا يتوقف
على اثبات هذه المقدمة وسيجئ فى كلامه ما ينبئ عن هذا اى
يبنى عليه لكنهم لما ادعوا ان مراتب الشدة والضعف والزيادة
والنقصان تختلف بالماهية ذكر الاستاد فى اثناء الجواب
وكان حديث الذراع والذراعين الذى ذكره الشارح سند
المنع لزوم تغاير الماهية صالحا للنقض على هذه الدعوى
ايض تعرض له الاستاد فى اثناء الجواب وفاء بتحقيق المقام
وقضاء لحق النقض والابرام قوله ودليله ان ذلك الاختلاف
ليس بالتشخص فقط لجواز تحرير اى كل مرتبة من مراتب الشدة
والضعف معنى كلى يندرج تحته اشخاص كثيرة فالتفاوت
بين سواد معين واقع فى مرتبة بينها وبين سواد آخر
معين واقع فى مرتبة اخرى معين ليس بحسب التشخص فقط
بل كل منهما مندرج تحت مفهوم كلى لا يندرج فيه الآخر ثم
هذا الكلى يحتمل فى بادى النظر ان يكون صنفا لها فيكون

الامتياز

ر ٤ تشكيك

الامتياز بين الفردين بالعوارض الصنفية ايض وان يكون نوعا فيكون
الامتياز بينهما بالذات ايض كما هو الشان فى كل امرين يحكم بينهما
بالتخالف نوعا فان احتمال النوعية والصنفية قائم فى الكل
لكن الحدس الصائب يحكم فيه وفيما نحن فيه بالنوعية فمدار الاستدلال
على مقدمتين الاولى ان الاشد والاضعف يختلفان باعتبار
امر كلى ايض الثانى ان هذا الكلى ماهية نوعية لا صنفية وقوله اذ كل
فى كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص
كثيرة دليل على المقدمة الاولى والمقدمة الثانية يدعى فيها
الحدس وبها يظهر المط اقول وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل
ان اراد انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة و
المرتبة الواحدة من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك
الاختلاف الواقع بواسطة التشخصين فقط لا يتحقق فى غيرهما
فالدليل عليه وهو قوله اذ فى كل مرتبة آه تام لكن هذا لا يدل
على اصل المط وهو ان الاختلاف بين الاشد والازيد والاضعف
والانقص بالماهية لجواز ان يكون كثير من اشخاص نوع واحد
مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك الاختلاف ليس مستندا
الى التشخص بل الى الفصول المنوعة فالدليل المذكور لا يدل
عليه وذلك لانا نختار الشق الاول قوله هذا لا يدل على اصل
المط قلنا ان اريد انه بمجرده لا يدل فمسلم ولم يدع احد وان
اريد انه بعد ضم المقدمة الحدسية لا يدل فمكابرة غير مسموعة
واما المناقشة فى الكلام الاول بمنع المقدمة الحدسية فكلام آخر

تعرض له صاحب القيل و سيجئ ذكره او نختار الشق الثاني قوله
فالدليل المذكور لا يدل عليه قلنا الدليل عليه ح ليس مجرد قوله
اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص
كثيرة بل هذا مع المقدمة الحدسية فان هذا يدل على تحقق الاختلاف
في كل امر كلي و بضم المقدمة الحدسية اليه يلزم المط اقول نعم
يتجه عليه ح اي لان المقدمة التي يدعي فيها الحدس تحصيلها
تمييز بين الذاتي و العرضي و هو اما في مرتبة التعذر او في غاية
التعسر كما صرح به القوم عن آخرهم فاحالته الى البداهة و الحدس
ليس على ما ينبغي و ثانيا انا نقلب عليه هذا الدليل و نقول
ان اختلاف الاشد والاضعف بالصنف اذ في كل مرتبة
من مراتب الشدة و الضعف يتحقق اشخاص كثيرة و بعد
ذلك فيكون الامتياز بالعوارض اي بالذاتيات حكمه حكم
ساير الحقايق التي يحكم باختلافها صنفا الى آخر البيان فان
تمسك باختلاف الآثار امكن اجراءه في الاصناف ايضا على
ان كون الآثار ههنا مختلفة باختلاف اختلافا بينا ممنوع
و لذا قيل انت خبير بان الحدس الصايب لا يحكم
بالاختلاف بحسب الماهية بين كل مرتبتي الشدة والضعف
فانه قد يقع بين فردين من الحمرة الاختلاف بالشدة
والضعف اختلافا قليلا بحيث يكونان متقاربين في متفاد
الآثار كما في فردين من الانسان و اعلم ان القوم استدلوا
على اختلاف الاشد والاضعف نوعا بوجوه الاول ان السواد

الذي في محل على حد من الشدة والضعف يوجد مثله في محل آخر فيكون
كل منهما كليا للافراد شخصية ورد بانه لا يستلزم المط لجواز
ان يكون كلا منهما صنفا موافقا للآخر في الماهية و حاول الاستاد
تتميمه بان هذا الاحتمال قائم في كل ما يحكم باختلافهما نوعا
و الامر غير مشتبه على ذي الحدس الصايب و بالجملة بضم المقدمة
الحدسية و قد عرفت حاله الثاني ان السواد الشديد يخالف
الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او
بالعوارض و الثاني بط و الا لم يكن التفاوت في السوادية
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية
فتعين الاول اقول و ضعفه ظ مما تقدم ان التفاوت في
السوادية بينهما في نفسهما لا في كونهما سوادا كيف و الشدة والضعف
من الاعراض الاولية لها و التفاوت بين ذاتيهما عسى ان يكون
العارض صنفيا داخلا في هويتهما لا في نفسهما على انه قد يرد بان السواد
خارجة عن ماهيتهما لما تقرر من ان المقول بالتشكيك من عوارض
ما يقع عليه فيكون الاختلاف بين السوادين بالعوارض لا بالماهية
فتامل فيه الثالث ان الشدة لازمة لماهية الشديد والضعف لماهية
الضعيف وهما متنافيان فلا بد ان يكون ملزوميهما مختلفين متنافيين
بالحقيقة اذ لو تساويا في الماهية لاجتمع المتنافيان ورد بمنع كونهما
لازمين لماهية الشديدة والضعيفة اذ يجوز ثبوتهما للماهية الواحدة
في ضمن افراد متعددة شخصية او صنفية ملزومة لهما والحاصل
ان هذا المطلب مما لم يثبت قال المحقق الشريف قدس سره الكلام

147

نوعا لها للضعيف مما لم يقم دليل على فساده وصحته
ومما ينبه على ذلك كما افيد ان هذا من الاضافات الجديدة وان
قوله فاذا فرضنا جسما الى قوله فيلزم ان يكون آه حمله على مشتملة
شرط وجزاء فالشرط هو قوله فاذا فرضنا جسما والجزاء هو قوله لزم
ان يكون السواد الخ وحمله هذا الشرط والجزاء جزاء لقوله لو ذهبنا
الى ان الطبقات المتفاوتة من الالوان الخ اقول والاظهر ان
قوله كان هذا اللون متحدا مع اللون الخ جزاء لقوله فاذا فرضنا
جسما وقوله يكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية
جزاء لقوله ثم اذا فرضنا انه تنزل عن هذه المرتبة آه وقوله يكون
جميع تلك المراتب متحدة بالنوع جزاء لقوله اذا حفظنا هذه النسبة
وجميع هذه الجملة المتعاطفة جزاء لقوله لو ذهبنا الى ان الطبقات
المتفاوتة اى المتقاربة على اختلاف النسختين من الالوان
متحدة اه وقوله فيلزم ان يكون الى آه متفرع على الشرطية
الكبرى هذا ولا يخفى انه لا يلزم من كون بعض المراتب المتقاربة
متحدة بالنوع ان يكون تلك النسبة محفوظة في جميع المراتب
لا يقال لولاه لزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول عدم العلم بالمرجح لا
العلم بالعدم لا يقال صح تنبيه بانه تنبيه على دعوى حدسية فلا
يضره هذه المناقشة لانا نقول قد تقدم ان هذا التنبيه مما ادعى
القوم بنفسه بل بتعدده وادعاه الحدس فيه لا يسمع وتسميته
بيانه بالمنبه لا ينفع هنا مع ان الكلام في صلاحيته للعلية فلا حج
فالنقض بالذراع والذراعين ان اورد في المقام الاول

بل المتفاوتة

صلاحية التنبيه لو

رحم الله سر همتم بحرم رسيد كسى بكوتى بخت نارسا چه كند

ر له شكيك

فلا يرد الا اذا ثبت آه اورد ان هذا الحصر ثم اذ بيان مادة النقض
غير منحصر في مفهوم المقدار حتى يتوقف النقض على اثبات الاختلاف
في المقدارية فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف في ذاتي آخر فكان اولى
المقصود النقض بالذراع والذراعين باعتبار صدق المقدار عليهما بالزيادة
والنقصان ودون ذلك ان النقض اشارة الى ما جعل في الشرح سندا
للمنع حيث قال وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان في نفس المهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية وهو ظ الانطباق
على هذا المعنى وظ ان هذا النقض لا يرد الا اذا ثبت آه وثانيا
ان ذكر المقدار بطريق التمثيل دون الحصر هذا مع فساد صورة
البحث حيث قابل المنع بالمنع وكيف يسمع من الناقض احتمال الاختلاف
في ذاتي آخر وهل يكون النقض الا بمادة محققة الا اذا ثبت
ان مقارنة احدهما ازيد من الآخر فيه لا يخفى ان التشكيك لا يقتضي
الزيادة والنقصان في نفس تلك المهية الكلية الواحدة بل يقتضي
اختلاف الفردين بالزيادة والنقصان اقول قد عرفت ان اختلاف
الفردين بالزيادة والنقصان في نفسهما ليس من التشكيك في
شيء انما التشكيك تفاوت صدق الكلي بل التشكيك في صدق
الكلي عليهما وهو المراد بقوله من ان مقارنة احدهما ازيد من الآخر
وظ ان الاول ليس عين الثاني ولا ملزوما له والى هذا اشار
حيث قال بل احدهما ازيد من الآخر لا مقارنته وان كان من
المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي واعلم ان الطول والكثرة
يقال على معنيين احدهما اضافي كما يقال الذراعان طويل بالقياس

الى ذراع واحد وان كان قصيرا بالقياس الى ثلثة اذرع والعشرة
كثيرة بالقياس الى الخمسة وان كانت قليلة بالقياس الى المائة و
الثاني غير اضافي كان يراد بالطول الامتداد المعروض وبالكثرة المجتمع
من الوحدات ثم ان المعنى الاضافي في كل واحد منهما عرضي لافراده
ويتصور فيه الاختلاف بالزيادة والنقصان واما المعنى الحقيقي
فذاتي لا يختلف في افراده وهذا مما يستفاد من كلام الشيخ حسبما
حرره السيد السند ثم اقول لكنه لا يلائم ما حققه الاستاد من
من ان المقول بالتشكيك هو المشتق لا غير فان الطول والكثرة
الاضافية قد تحقق فيهما الاختلاف والتشكيك وليسا من المشتقات
والتحقيق ان الطول الاضافي اضافة عارضة لافراد المقدار والكثرة
الاضافية اضافة عارضة لافراد العدد لا بنفسه وتسمى منهما على
معروضاتها التي هي من مقولة الكيف الكم ضرورة ان المقولات متباينة
فلا يتصور كونهما مشككين بالقياس الى افراد المقدار والعدد
متفاوتة في انفسها بان يكون بعضها اقوى في نفسها من بعض آخر
لا في كونهما طولا اضافيا او كثرة اضافية وليس هذا التفاوت
من التشكيك في شيء لكنه سبب لتفاوت صدق المشتق منهما
على معروضات تلك الافراد فيكون الخط الاطول احق بصدق
الطويل من الاقصر والعدد الاكثر احق بصدق الكثير من الاقل وهذا
كما ان المقدار والعدد يتفاوت افرادهما في انفسهما بالزيادة
بمعنى ان الذراع من الخط ازيد في نفسه من الذراع لا في كونه
خطا والعشرة في نفسها ازيد من الخمسة لا في كونها عددا ثم هذا

رسالة تشكيك

التفاوت لا يكون تشكيكا ا ه نعم هو سبب لتفاوت صدق
المنقدر والمعدود على معروضاتهما فالمقول بالتشكيك ليس الا
المشتق فان قلت فعلى هذا لا فرق بين الطول والكثرة الحقيقيين
وبين الاضافيين في انهما في انفسهما ليست مقولة بالتشكيك
وان المشتق منهما مقول بالتشكيك فكيف نفى الشيخ التشكيك
عن الحقيقي واثبت في الاضافي قلت الشيخ انما نفى التشكيك
والاختلاف عن طبيعة الحقيقي نظرا الى افرادها التي هي المقادير
وهذا لا ينافي كون المشتق منه مقولا بالتشكيك على المتقدرات
واما اثبات الاختلاف من حيث الطول الاضافي فلعله مبني
على ارادة المشتق من المبدا فان المشتق هو الصادق على افراد الخط
دون المبدا وثبوت التشكك في المشتق لا ينافي نفيه عن
المبدا على ان قوله وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه
اعني الطول الاضافي يحتمل معنيين آخرين الاول انه قد يتوهم
بفرد من الطول الاضافي ازيد واقوى في نفسه مما
يقوم بالآخر والثاني انه قد يكون خط ازيد في نفسه من خط
آخر من حيث الطول الاضافي اي يكون سبب هذه الزيادة
اتصاف الاول بالطول بالاضافة الى الثاني وقد تقدم ان منشأ
منشاء التفاوت بين ذاتي الفردين قد يكون بعض عوارضهما
ولا ان شيئا من الاحتمالين لا يوجب التشكيك في
الطول الاضافي وان استلزم الاول التشكيك في الطويل
الاضافي نظرا الى الخطوط وكذا التشكيك في الطويل الحقيقي

نظراً الى معروضات الخطوط فاعرفه فانه دقيق فاحفظه واضبطه
فانه بذلك حقيق اى فى انه ذو بعد واحد آه اقول فيه
ان الخط كم بالذات فيكون نفس البعد لا ذا البعد فكان
هذا ايماء لطيف من الشيخ الى ما حققه الاستاد من ان
المشكك هو المشتق حيث نبه على ان الذاتى الذى يتصور
فيه التشكيك هو ذو بعد فافهم وان اورد فى المقام الثانى
آه اورد عليه انه لا يرد النقض بالذراع والذراعين فى المقام
الثانى لان المقام الثانى كما صرح به هو ان الاشد والاضعف
يختلفان بالماهية ولا يصح نقض ذلك بالذراع والذراعين
لان احدهما ليس اشد من الآخر وان كان ازيد منه اقول قد تقدم
ان لفظ الزيادة والنقصان من جوهان فى بعض النسخ فى
المقام الثانى وعلى تقدير تركهما فهو اما من باب الاكتفاء
واما من اطلاق الاشد على الازيد لجامع انا فان القوم ادعوا
الاختلاف بالماهية فى الازيد والانقص ايضا لا سيما الدلائل
المذكورة فى اختلاف الاشد والاضعف نوعا جارية فيهما سواء
بسواء ومع هذا فلا بأس بايراد النقض بالذراع والذراعين
فى المقام الثانى هذا اذا كان النقض على الدعوى وان
كان على الدلائل فهو وارد لا محيص عنه الا بالتزام الحكم
فيهما ايضا فلا محيص عنه الا بان يلتزم انهما اى الذراع
والذراعين بل الازيد والانقص المقدارى مختلفان بالنوع وينبغى
ان يعلم ان ههنا ثلثة اشياء المقدار الازيد والمقدار الانقص

لخط

ضمنا
لخط هو ذراع وخط هو ذراعان والوحدة والاثنينية العارضتان
لهما والمتقدر الذى يعرض له هذان المقداران ولا كلام فى
لزوم الاختلاف بالماهية فى الثانى ولا فى عدم لزومه فى الثالث
بل الكلام فيه من حيث لا يتصف بالزيادة والنقصان الا
بالعرض وانما الكلام فى الاول وقد اثبتنا ان التزام التخالف
بالماهية فيه خلاف الظاهر فان قياسه على الاعداد غير منتج
كيف وقد ثبت ان مراتب الاعداد صفات متخالفة المهية دون
مراتب المقادير ولكن قياسه على الاشد والاضعف كيف
والتنبيه الذى افاده الاستاد رحمه الله فيهما لا يمكن اجراؤه
ههنا الا ان لجريها لتجنى بن كاف للملتزم انى لم يتسبوا ان
الدلائل الثلثة التى بين القوم عليهما اختلاف الاشد
والاضعف نوعا جارية ههنا فان كان النقض على تلك
الدلائل فالالتزام لازم وان كان على المدعى فكما افيد محتمل
مؤيد لجريان الدلائل واما من حيث اختصاص مراتب الاعداد الدليل
بالصفات المتخالفة دون المقادير فغير انه قد يختص مقدار
بنسبة صمه الى مقدار آخر لا يمكن ان يوجد مثلها فيما بين الاعداد
حتى يقال انها بالحقيقة من عوارض العدد العارض لها لكن المراد
ذلك يحتاج الى بيان وهو يخالف ما قرره من ان
القسمة الفرضية آه اى الفرضية المقدارية كما هو مقتضى المقام لا الوهمية
فان القسمة الفرضية الى الاجزاء المعنوية ليست الى اجزاء متسانخة
فى الماهية كذا افيد واقول القوم انما اعتبروا الانقسام الى الهيكلية

المنقسم الى القطع والكسر والى الفرضية المنقسم الى ما هو بمجرد
فرض العقل كليا والى ما هو بمجرد التوهم جزئيا والى ما ليس بمجرد هما
بل باختلاف عرضين قارين او غير قارين فى القسمة المقدارية
الى اجزاء متباينة فى الوضع واما القسمة الى الاجزاء التحليلية
الخارجية كالهيولى والصورة او العقلية كالجنس والفصل
فلم يعتبر وا فيها الانقسام الى العقلية والفرضية فالقسمة
الفرضية اذا اطلقت عندهم لا يتبادر منها الا المقدارية
لا المطلق الشامل لها والقسمة الى الاجزاء المعنوية
انما يكون الى اجزاء متساوية فى الماهية الخ اورد عليه ان
هذا الحصر باطل قطعا اذ الجسم يصح ان ينقسم بالقسمة الفرضية
الى النقطة الذى هو السطح والى ما عداه مع انهما مختلفان اقول
انك قد عرفت ان الكلام فى القسمة الى الاجزاء المقدارية
المتباينة فى الوضع فقسمة الجسم الى السطح وغيره ليس
مما نحن فيه فلا يختل به الحصر وثانيا ان قسمة الجسم الى السطح
الذى ليس جزء منه بل من عوارضه غير مستقيم فى نفسه الكلية
الا بتكلف بعيد وثالثا ان الشيخ ادعى هذا الحصر والكلية
ليثبت ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان العقلية
فيلزم بطلان مذهب ديمقراطيس ان مبادى الاجسام
اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية
حتى ان الامام اعترض عليه بمنع تساوى الكل فى الماهية و
اجاب المحقق الطوسى قس بان الشيخ بنى حجته على ما سلمه

الخصم من كون البسائط متساوية فى الطبع وبعد ثبوت هذه
الدعوى منه لا تتجه للمناقشة فى كلام الاستاد قس القدح فى هذا
الحصر اذ ليس عليه الا صحة النقل ورابعا ان كلامه قس غير متوقف
على دعوى الحصر فان ثبوت قسمة وهمية فى الجملة الى اجزاء
متساوية فى الماهية يكفيه نقضا على ما التزم من اختلاف الماهية
فى الازمنة والا نقص المقادير مطلقا وكلام المعترض يعود الى
مناقشة لفظية فى كلمة انما على انها يندفع بحملها على مجرد التاكيد
دون الحصر ثم اقول نعم يتجه على كلام الاستاد انه ان اراد عدم
هذا فى الاجسام الطبيعية لا فى المقادير الحسية ان يتفق اجزاء
الجسم مع الكلى فى الماهية ولا يتفق مقادير الاجزاء مع مقدار
الكل فيما كان الوحدة العارضة للجزء مخالفة بالحقيقة للعدد
العارض للكل او نعوت بالنصب عطف على يلتزم
ويقال ان الاول يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثانى
لكن قد عرفت ان النقض وارد على الدلائل الثلثة لا يحيص عنه
الا بالتزام المذكور فالجواب بالفرق انما يتضح وجهه اذا
كان النقض على الدعوى كما هو ظ كلامه قس واما اذا كان
على الدليل فلا واما ما افيد من ان دليله على اختلاف الآنى
والاضعف نوعا وان كان جاريا فى الازمنة والا نقص المقدار
الا ان التنبيه المذكور غير جار فان لوحظ جريان الدليل
يجاب عن النقض بالتزام التخالف فيهما نوعا ايضا واذا لوحظ
بالتنبيه عدم تاييده بالنسبة يجاب بالفرق فيكون دفع النقض

اما بمنع التخلف او بمنع الجريان لما بينه ارباب المناظرات فاقول
فيه نظر اما اولا فلانه ان كان النقض على الدعوى فيصح كلا الجوابين والمنبه لو
سواء اجرى الدليل والتنبيه كلاهما او لم يجر شيء منهما وان
كان على الدليل فيصح الجواب الاول دون الثاني في عدم
جريان المنبه في مادة النقض لا يدفع النقض عما يتكلم على
التقدير الاول مستدرك وعلى التقدير الثاني فاشد واما ثانيا
فلان عدم جريان المنبه في المقادير لا يصلح سببا للفرق بين
المقادير والاعداد فانه غير جار في الاعداد ايضا واما ما اورد
هٰهنا من انك قد علمت ان النقض بالذراع والذراعين غير
وارد في المقام اصلا لان احدهما ليس اشد من الآخر وعلى
تقدير ان يكون احدهما اشد ويصح النقض بهما لا يصلح ما
اشار اليه بقوله او يفرق الخ مخلصا اذ حاصل الايراد ان
الذراعين اشد من ذراع مع انهما ليسا مختلفين بالماهية
ولا يصح الجواب عن ذلك بانهما متفقان بالماهية كما لا يخفى
وافهم انه كلام ساقط اما اولا فلما علمت من توجه النقض
بالذراع والذراعين في المقام الثاني حيث لم يكن دعوى
القوم مقصورا على الاشد والاضعف بل كان شاملا
للازيد والانقص ايضا لا سيما في بعض النسخ تصريح بها وفي
اما ثانيا فلان حاصل الجواب تخصيص الاشد والازيد
المدعى بما سوى المقادير فلا نقض بها ولا غبار عليه ثم اقول
مزيد توضيح المقام ان كلامه تش فيما تقدم لم يكن مبنيا

على اختلاف الفردين بالماهية والحقيقة بل على كون اختلافهما بالذات
لا في صدق الجنس عليهما سواء كان ذلك الاختلاف ناشيا عن الفصل
فيكونان مختلفين بالماهية او عن العوارض الصنفية او الشخصية
كالطول الاضافي او كون المقدار على حد معين على ما مر فيكونان
فيكونان مختلفين بالهوية فله ان يختار كون الذراع والذراعين
مختلفين بالماهية او متفقين فيهما مختلفين بالهوية فيندفع ما اورد
من انه اذا خصص الاختلاف بالماهية بالاجزائية والانقص العدد
دون المقادير لم يتم الجواب عن اصل السؤال فان قلت
آه ايراد على ما تقدم من جواب النقض ان اورد على المقام الاول
من انه ليس التفاوت بين الذراع والذراعين في المقدارية
مؤيدا الكلام الشيخ تقرير السؤال انا نعلم قطعا ان زيادة
الذراعين متصلين كانا او منفصلين على الذراع ليس الا فردا
من مهية المقدار موجودا بالفعل او بالقوة فيكون حصول
المقدار في الذراعين اكثر من حصوله في الذراع الواحد فلا
بالتشكيك في المهية الا كون حصولها متفاوتا في جزئياتها
فالنقض بحاله وتقرير الجواب ان كون الزيادة فردا من
المهية المقدارية ثم لكن كون الذراعين فردين بالفعل او بالقوة
من المهية المقدارية والذراع فردا واحدا لا يستلزم كون طبيعة
المقدار في الذراعين اكثر بل ذات الذراعين ازيد من ذات
الذراع في عارض اي بسبب عارض وهو كون الذراعين
على حد معين فانه امر عارض يستلزم كونه ازيد مما هو على حد آخر

كالذراع او انقص مما هو على حد آخر كثلثة اذرع وبالجملة انه
لا تفاوت بين ذاتي الذراع والذراعين الا بسبب عارض وهو
الكون على حد معين وقد مر نظير ذلك في الخط انه لا تفاوت
افراده في الخطية بل بالذات بسبب الطول الاضافي فان قلت
الزيادة والنقصان عرضان اوليان للكم فكيف يكون اتصاف
الكم بهما بواسطة امر عارض قلت انتفاء الواسطة في العروض لا
ينافي تحقق الواسطة في الثبوت فان الزيادة والنقصان
ليسا عارضين للعارض المذكور اعني كون الخط على حد معين
او الطول الاضافي بل تعرض اولا للمقدار بسببهما فان قلت
كيف يتعدد الواسطة في ثبوت زيادة معينة لمقدار معين
وقد تقرر انه لا يعلل الواحد بالشخص بعلتين قلت يجوز ان يكون
احدهما وهو كونه على حد معين سببا للآخر اعني كونه اطول
من الآخر فيكون كلاهما واسطة لكن احدهما بلا واسطة والآخر
بواسطة وللنظر في السؤال بعد مجال ولنتم الكلام بتنبيهات
لا بد منها الاول قد علم ان التشكيك بالشدة والزيادة يرجعان
بالحقيقة الى احقية صدق المشتق على المعروضات فيكونان مندرجين
تحت الاولوية كما اشار اليه العلامة التفتازاني في منطق التهذيب
باندراجهما تحته حيث قال ومشكك ان تفاوت باولية او
اولوية فليسا حتى التشكيك متغايرين للاولوية وهذا
بخلاف الاولية فانها جهة اخرى فان كون صدق الوجود
على الواجب علة لصدقه على الممكن جهة مستقلة للتشكيك

ولنختم

وان استلزمت جهة اخرى هي كون صدقه على الواجب احق وانسب
من صدقه على الممكن بخلاف الاسود فانه لا تفاوت صدقه على
المعروضين الا بالاحقية والاولوية دون الشدة فانها بالحقيقة
صفة للعارضين لا لصدق المشتق على المعروضين اقول وبهذا ظهر
اندفاع ما اورده الاستاد ره عليه من ان الاعتبار بصاحب الشدة
عين اعتبار الاولوية كالاولية فليتعرض لها كالاولية انتهى
انحصار التشكيك في المشتق ليس منحصرا في الشدة والزيادة بل
كذا الحال في الاولية والاولوية ايضا فانهم ذكروا ان الوجود مقول
بالاولوية على وجودي الواجب والممكن ثم ذكروا ان الجاعل
لم يجعل الوجود وجودا فلا يكون صدق الوجود على وجود الممكن
معللا بصدقه على وجود الواجب او بشيء آخر بل صدق الموجود
على الممكن معلل بصدقه على الواجب وايضا فانهم قالوا السبق
مقول على افراده بالتشكيك على سبيل الاولوية فان السبق
بالعلية او بالطبع اولى بمفهوم السبق من السبق بالرتبة
والشرف وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق
فيما متاخرا وهو بعينه بخلاف الاولين وقال الاستاد
ره هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في معروضاته
دون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق
مقولا بالتشكيك على المتقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم
بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم غير
المقدار متى لا على المقادير بالتشكيك فتامل وقس على هذا
سائر

ما يقال بالاولوية او الاولية الثالث لا منافاة بين قسمية
التشكيك ثنائية الى الاولية والاولوية بادراج الشدة و
الزيادة تحت الاولوية على ما سبق آنفا وثلاثية اليهما
والى الشدة كما هو المشهور بادراج الزيادة تحت الشدة
كما قدمنا او لادراجه اليهما والى الازيدية كما افاده الاستاد
سره في صدر الحاشية ولنقتصر على هذا قائلين رب اشرح لي
صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا
قولي والحمد لله كسائر افضاله والصلوة على نبيه وآله صلوة
تليق بفضله وكماله

تمت في ضحوة يوم الجمعة
رابع شهر شعبان المعظم
سنه ۱۰۱۵